وسعي ان العلم ان الشبهة ما تثبت بالكفارة وتسقط القصاص ٤٢

ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا
والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد
وفي كلام البعض ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات
في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها متفرقة في الاعيان بعد حصول الشرائط



٤٨٧

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى أولا وثانيا، ولعنان الثناء إليه ثانيا، وعلى أفضل رسله محمد
وآله مصليا، وهي تخلية الصلاة مجليا ومصليا، وبعد فإن
العبد المتوسل إلى الله تعالى بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود تاج الشريعة
سعد جده وأنجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتأليف تنقيح الأصول أردت
أن أشرح مشكلاته وأفتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من
لم يحلها بغير إطناب لا يحله التطويل في ذلك الكتاب واعلم أني لما سودت
كتاب التنقيح سارع بعض الأصحاب إلى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض
الأطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء فكتبت في هذا الشرح
عبارة المتن على النمط الذي تقرر لتغير النسخ المكتوبة قبل التغيير إلى هذا النمط
ثم لما تيسر إتمامه وتشرف بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة
على قواعد المعقول وتفريعات مرصعة بعد ضبط الأصول وترتيب أنيق
لم يسبقني على مثله أحد وتدقيقات لم يبلغ شأوها أحد من فرسان العلم في هذا الأمد
سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول أن يعصمني عن الخطأ
والخلل كلامنا وعن السهو والزلل أقلامنا وأقدامنا إليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل
الذكر ليدل على حضوره في الذهن فإن ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام
لقوله تعالى وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وإنه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم إن
كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل خاوية
ونخل منقعر من محامد لأصولها من مشارع الشرع ماء ولفروعها من قبول القبول نماء القبول
الأول ريح الصبا على أن جعل أصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها رفيعة الحواشي
أي لطيفة الأطراف والجوانب دقيقة المعاني على أربعة أركان قصر الأحكام وأحكمه
المحكمات بعلامة الأحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب
الراسخين فإن إنزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله

لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول إلى ما يشتاق إليه
من العلم بالأسرار التي أودعها فيها ولم يظهر أحدا من خلقه عليها والنصوص منصة عرائس
أبكار أفكار المتفكرين منصة العروس مكان ترفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع
عن جمال مجلات كتابه سنة نبيه المصطفى وفصل خطابه أي الخطاب الفاصل بين الحق
والباطل صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما رفع أعلام الدين بإجماع المجتهدين ووضع معالم
العلم على مسالك المعتبرين أراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القايسون بها الحكم المقيس
وأراد بالمعتبرين بكسر الباء القايسين ومسالكهم هي مواضع سلوكهم بأقدام الفكر من مواقع
النصوص إلى الأحكام الثابتة في الفرع ومبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه إلى المعاني
اللغوية الظاهرة ثم منها إلى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات والأمارات
وضعها الشارع ليهتدوا بها إلى مقاصدهم ولما قال بني على أربعة أركان قصر الأحكام ذكر
الأركان الأربعة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع الأحكام
عليها وبعد فإن العبد المتوسل إلى الله تعالى بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود تاج الشريعة
جد سعيه وسعد جده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة أصول
الفقه أي مقبلين عليها من أكب على وجهه سقط عليه فإن من أقبل على الشيء غاية الإقبال فكأنه
أكب عليه للإمام مقتدى الأئمة العظام فخر الإسلام علي البزدوي بوأه الله دار السلام وهو كتاب
جليل الشأن باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق
إشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع ألحاظه أي لا يدركون
بإمعان النظر ما أدركه هو بلحاظ عينيه من غير أن ينظر إليه قصدا أردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت
أي طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول
وأصول الإمام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة
منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والإيجاز متشبثا بأهداب السحر متمسكا بعروة
الإعجاز اختار في الإعجاز العروة وفي السحر الأهداب لأن الإعجاز أقوى وأوثق من السحر واختار
في العروة لفظ الواحد وفي الأهداب لفظ الجمع لأن الإعجاز في الكلام أن تؤدي المعنى بطريق هو أبلغ

من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا فاياها السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وفوق
فوق الواحد فاورده بلفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله هو المسؤول ان يمتع به
مؤلفه وكاتبه وقاريه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم
اصول الفقه اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما نذكره فيه اولا باعتبار الاضافة
وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص لا تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج اولا الى تعريف
المضاف والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظ
وللابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على علته وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرف في
المحصول بهذا واعلم ان المؤلف لا حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية وكذا الاسمي
كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور في العراق باعتبار تركيبنا ثم وضعنا
لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي تعيين ما وضع موضوع
له هذا الاسم لاي شيء وضع ويشترط لكلا التعريفين الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق
المحدود والعكس اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماشي
لا يطرد ولو قيل كاتب بالفعل لا ينعكس ولا يشكل ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل
لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة
الفاعلة والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشرط كادوات الصناعة
مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها
لان هذه الاشياء لا تسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي اعلم اني قد
تفوت في هذا الموضع على لفظ التنقيح شيئا فليرد في تهذيب التنقيح وهو هذا والفقه معرفة
النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام

والتصوف

والتصوف ومن لم يزده لم يتناول الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رحمه الله والمعرفة ادراك
الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به
في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم
ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة
تحريم او حرام فهذه ستة ولكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك بمعنى عدم الفعل فصارت اثنى عشر
ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه
والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب
وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه
والتسعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر
عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليه ويمكن ان يرد
يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى
الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها بقي فعل الحرام وترك
الواجب والمكروه تحريما خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم
اي فعل المكروه تحريما
عليها فيشمل جميع الاقسام لو اعترف هذا فاعلم على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى
ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات
علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا
وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح
فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل

الاقسام الثلثة لم ينو وابو حنيفة رضه انما لم ينقل لانه اراد بالمنقول اى اطلق الفقه على العلم بما لها
وما عليها سواء كان من الاعتقادات او الوجدانيات او العمليات ثم سمى الكلام
فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل
قوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب
الله المتعلق الخ فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات اى يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية
يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله
بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله المتعلق الخ فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي
اى خطاب الله هو ما هو موقوف على الشرع وغير شرعي اى خطاب الله هو ما لا يتوقف على الشرع
كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع
عليه ثم الشرعي اما نظري او عملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان
الاجماع حجة [illegible] وقوله من ادلتها
اى العلم الحاصل للشخص الموصوف من ادلتها المخصوصة بها وهى الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج
التقليد لان المقلد وان كان قول المفتى دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية
يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافي وفيه نظر لان الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا اشكال انه مكرر
ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وقف تعريفه على تعريف الحكم فعرفه وقال والحكم قيل
خطاب الله تعالى [illegible] هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات
وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك مثل قوله تعالى الله خلقكم وما تعملون مع انه ليس
بحكم فاخرج بالاقتضاء اى الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب
او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اى الاباحة وفيه نظر لان بعض

او الوضع ليدخل الحكم بالسببية او الشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب لما كان تكليفيا وهو المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولما كان وضعيا وهو الخطاب بان هذا سبب لذلك او شرط
لذلك كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر الحد النوع الاول وهو التكليفي وجب ذكر
النوع الآخر وهو الوضعي والمصنف لم يذكر الوضع لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من
كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء
لكن الحق هو كما قيل لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا
ولزوم احدهما للآخر بحسب الصدق لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا بعض المتأخرين من
متابعي الاشعرية قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الخ والحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء
يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق
لكنه لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا فهو حقيقة اصطلاحية ونبه عليه اى على تعريف الحكم وهو خطاب
الله تعالى الخ لان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اى لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء
وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته
وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلقا بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه
بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلاة لا يصح ولا في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي
ثم لا [illegible] الولي حكم آخر مترتب على الاول لا عينه وسيجئ في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان
يقال بافعال العباد ويخرج عنه ما ثبت بالقياس لان الاصحاب هنا الا [illegible] اعلم ان المصادر
قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس اى وقت طلوعها فعلى هذا الآن تعالى من هذا الباب فانه
استثناء مفرغ من قوله ويخرج عنه ما ثبت بالقياس اى في جميع الاوقات الا وقت قوله
في جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب قد [illegible] لانه ثبت بالقياس فان القياس

وكذا المعنى من كون الطهارة شرطا للصلوة انه اذا وجدت الطهارة جازت الصلوة والجواز من باب التخيير

وان قيل ان الشخص العالم بان مسئلة من هذه المسائل سوا علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الخفية من كتاب الرهن وغيرها لا يسمى فقيها فان العلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعالم بمسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا يصح اخراجهما منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا البعض لانه غير معين بالكل كالنصف والاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل لان التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد التهيؤ بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مع حياتهم كابي حنيفة رح لم يدر الدهر والخطاء في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يلتفت في الحدود الى ذكر العلم ويراد به التهيؤ المخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا ولو اعترف به فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية منضبطة فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الاحكام بعلمهم ما لم يظهر نزول الوحي فلا يبطل الفقه والصحابة لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول عم لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح و [illegible] بشرائط وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به والتي انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر

مظهرا للحكم لا مثبتا فانه يرد الاشكال ويخرج ايضا نحو امنوا وما عبروا مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الاعمال لو المراد بالاعمال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال يعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فانه يدفع العبارة التكرار ويخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله نحو امنوا وما عبروا لانهما من افعال القلب والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب في اتفاق او في غير هذا الحكم او في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند من قال كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا يدرك الا بتوقيف عن خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا ومانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي فيكون من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند اهله فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية ولا يراد عليه اي على حد الفقه انه لا يعلم كونهما من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها ولا كلها اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالها لانه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها

علیه الظن فی الاحکام صار کانه قال کلما غلب ظن المجتهد بالحکم ثبت الحکم وکلما وجد غلبة ظن
المجتهد یکون ثبوت الحکم مقطوعا به وبهذا الجواب علی مذهب من یقول ان کل مجتهد مصیب یکون
صحیحا ولا عند من لا یقول به فیرد یقول کلما غلب ظن المجتهد ثبت الحکم انه یجب علیه
العمل وثبت الحکم بالنظر الی الدلیل وان لم یثبت فی علم الله تعالی واصول الفقه الکتاب والسنة
والاجماع والقیاس ولما کان ذا فرعا للثلثة لما ذکر ان اصول الفقه ما یبنی علیه الفقه اراد
ان یبین ما یبتنی علیه الفقه الذی ثبت بها فقال وهو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان
کل واحد مثبت للحکم اما القیاس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الی الحکم فرع من وجه لانه
فرع بالنسبة الی الثلثة لان العلة فیه مستنبط من مواردها فیکون الحکم الثابت بالقیاس
ثابتا بتلک الادلة وایضا هو لیس بمثبت بل هو مظهر لا نظیر القیاس المستنبط من الکتاب
کقیاس حرمة اللواطة علی حرمة الوطی فی حالة الحیض الثابتة بقوله تعالی قل هو اذی فاعتزلوا النساء
فی المحیض والعلة هی الاذی ولا المستنبط من السنة کقیاس حرمة قفیز من الجص بقفیزین علی حرمة قفیز
من الحنطة بقفیزین الثابتة علیه الحنطة بالحنطة مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا ولا المستنبط
من الاجماع فاولة والنظیر هو قیاس الوطی الحرام علی الحلال فی حرمة المصاهرة کقیاس حرمة وطی
ام المزنیة فی حرمة وطی ام الامة التی وطئها والحرمة فی المقیس علیه ثابتة اجماعا ولا نص فیه بل
النص ورد فی امهات النساء من غیر اشتراط الوطی ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة
والان یعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص و علم اصول الفقه العلم بالقواعد التی یتوصل
بها الیه علی وجه التحقیق ای العلم بالقضایا الکلیة التی یتوصل بها الی الفقه توصلا قریبا وانما قلنا
توصلا قریبا احترازا عن المبادی کالعربیة والکلام وقولنا علی وجه التحقیق احتراز عن علم الخلاف
والجدل فانه وان اشتمل علی القواعد الموصلة الی مسائل الفقه لکن لا علی وجه التحقیق بل الغرض

فان قیل ان ارادتم بقوله لانه ضروری یصار الیه توسعة ان اللفظ انما یحمل علی المعنی المجازی عند الضرورة وهی
ارادة المعنی الحقیقی ولیس المراد ان استعماله ضروری وقد تغنیتم کون الاستعمال ضروریا لا کون الحمل علی المعنی المجازی
ضروریا فلم یلزم من کلامکم نفی ما ادعینا قلنا یلزم من کلامکم ان لفظ الحقیقة دلالته اقوی علی الافراد
من لفظ المجاز فالعدول عن استعمال اقوی الدلالة الی استعمال ضعیف الدلالة لا یکون الا الضرورة
فعلم انه قد لزم من کلامکم الضرورة فی الاستعمال وهی آیة العجز کما قلنا فالضرورة التی عنیتم ان وجدت
من غیر ان یکون لفظ المجاز ضعیف الدلالة کان لفظ المجاز فی دلالته علی الافراد مثل لفظ الحقیقة
فلم یلزم منها مطلوبکم وان وجدت مع ضعف الدلالة یلزم ما قلنا من العدول عن استعمال اقوی الدلالة الی آخره
منه رحمه الله

فان قیل هذا منقوض بالمقتضی فانه لا عموم له ومع ذلک یصح ان یقال لا ضرورة فی استعماله لان المتکلم
قادر علی التصریح بالمقتضی ومع ذلک یاتی بکلام ضعیف الدلالة علیه حیث لا عموم قلت الوجه ان العموم
من وظیفة اللفظ ویمکن اثبات هذا فی المجاز اما المقتضی فهو لازم عقلی غیر ملفوظ فیثبت منه
مقدار ما یدرک المقتضی علی ثبوته وهو ما لا یصح الاطلاق بدونه فان کان المقتضی مشتملا علی الافراد
یصح الکلام باثبات فرد واحد منها فلا دلالة علی الزائد
منه رحمه الله

منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوها ليبتنى عليها النكت الخلافية
ونعني القضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي لو استدللت
على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فهي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته
القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت ولو استدللت على مسائل الفقه بالملازمات
الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل
القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم
انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن يكون مندرجة في قضية كلية
هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب
فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم ثبت
هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب ثبت الوجوب
وكلما دل القياس على الجواز ثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل
اصول الفقه بطريق التضمن اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت الحكم لو
كان مشتملا على شرائط يذكر في موضعها وذلك بان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض
مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه رائي المجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون
باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها الكبرى او ملازمة انما تصدق كلية لو اشتملت على
هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر
لكنها يختص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل
الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وليس دليلها المقلد منها فلهذا

لم نذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا بعد فيه لان اسم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة
انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي
لانه ادى اليه راي ابي حنيفة وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه
ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا اصول الفقه هو العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وههنا على وجه التحقيق لانا في
هذا الفن فان يكون المقلد بعد ان كان مجتهدا نعم قد يكون للعلماء حقيقة راي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا
انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يكون شاملا كليه له اعني انواع
الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصه شيء من الحكم لكن هذا الشيء علة
لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة
او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلف فان العقوبات
لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف في معرفة الاهلية والعوارض التي تعرض
على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه
وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فكم يركب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا
الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه يتعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض
المانعة من ثبوت هذا الحكم ودل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا كل
حكم موصوف بالصفات المذكورة دل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فتلك القضية الاخرى من
مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على
حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف في الفرع فعلم ان جميع المباحث
المتعلقة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا
معنى التوصل القريب المذكور ولا اعلم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى محمولها كل حكم كذا ثبت كذا

على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم علم انه يبحث
في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والمباحث التي ترجع
الى الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة
الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض
الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها
الفاء في قوله فيبحث يتعلق بهذا العلم اي اذا كان هذا اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه
عن الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف
على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها وادلة المقلد والمستفتي
وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم
ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام
ومنها ما ليس بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونها عاما او مشتركا او خبر
واحد وامثال ذلك ومنها ما ليست كذلك فالقسم الاول تقع محمولات في القضايا التي هي مسائل
هذا العلم والقسم الثاني تقع اوصافا وقيودا للموضوع لتلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب
غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها
نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها
وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ
او بفعل الصبي ونحو ذلك والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم
والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا او قد يقع موضوعها وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق
بالعبادة يثبت بخبر الواحد وكذا العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة والثالث من

والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع الاعراض الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وغيرهم

التمسي بعوارض من هذا العلم وعن مسائله ويلحق به البحث عما يثبت الدليل لا دلة وهو الحكم وعما
يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المدلول عليه بقوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت
وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق يحتمل امرين
احدهما ان يريد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام
واما ان موضوع هذا العلم الادلة فقط واما البحث عن الاحكام على انها من لواحق هذا العلم فان اصول
الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد بالعلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الكاشفة عن الحكم وما يتعلق
به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع
المنطق المعقولات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى
احوال الموصل ولكن قد يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها
قابلة للتحديد فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم
لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد
بثبوته بالادلة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض
الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا فان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب
كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ
الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول يراد به في الجميع اثبات العلم بها او غلبة الظن
بها واعلم اني لما وقفت في مباحث الموضوع والمسائل الى الوقت انه اشكل بعض مباحثها التي لا
يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن فها انا قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من
موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق
فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافيا... لكن كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة
للحكم والمنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها

العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد

مدخل في المبحوث عنه كاشفة عن احد المضافين بعضها عن الآخر موضوع هذا العلم كلا المضافين
وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم
واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف
العلم ولو اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة
فلا اعتبار به على ان كل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان
فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان وكلام ونحوه فالجواب ان
البحث لا عنه انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح بعضها ويمرض بعضها فالموضوع في
الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات ولها معنيان احدهما ان الشيء مع
تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع العلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض
التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث
عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها
فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية تكون بيانا لذلك النوع
فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم
من حيث ان لها اشكالا يراد به المعنى الثاني لا الاول لان الطب يبحث عن الصحة والمرض والهيئة عن
الشكل ولو كان المراد هو الاول يكون بحث الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثية والواقع
خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع
بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا واما قوله ان الشيء
الواحد يكون له اعراض متنوعة كان الشيء الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يتصف بعضها لم يكون
اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لامر قطعا
للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لامر هو الملحق ولم كان الغير يتكلم في ذلك الغير حتى

لا من حيث انه موضوع آخر

كون الشيء الواحد موضوعا للعلمين جائز

ينهي القسمين الى المبادي ولانه يلزم استكمال من غيره ولما اثبت ذلك يمكن ان يكون الشي الواحد موضوع
علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وفي ذلك اشارة الى ان اتحاد العلم واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات
واختلافها والمعلومات هي المسائل وكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة
الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض والمراد
ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول لا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان
موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي
اجسام العالم من حيث ان لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول
لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا لزم ان لا يبحث فيهما عن ثبوت الحيثيتين
بل عما يلحقها لما بين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم فنضع الكتاب على قسمين
القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن
وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية
والنبوية والقراءة الشاذة وحده ابن الحاجب بما نقل بين دفتي المصحف تواترا وهذا دور لانه عرف القرآن
بالنقل في المصحف فلا بد ان يعرف المصحف بانه الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن
هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه
القرآن ثم اردت ان ابين ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات
فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريفا لماهية الكتاب
بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فانهم لما قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا
يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او القرآن فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب
بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا
بل تشخيص له لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء

فان

فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق ايضا على
ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ اي نريد المقروء فعلى هذا
لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب
في المصحف فلا بد من تعريف ماهية المصحف ولا يمكن ح معرفة المصحف بحسب الوجوه كالاشياء نحو ما
ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اردت ان ابين ان القرآن ليس قابلا
للحد فقلت على ان الشخصي لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشي المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة
الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها لا ان الشخص بها لا يحصل المعرفة ولو اعرف كما اعلم
ان القرآن لما نزل به جبرئيل عليه السلام فقد وجد شخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص
لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا
سواء تلفظ به جبرئيل عليه السلام او زيد او عمرو على ان الحق هذا فعلى هذا مثل الشخصي لا يحد ايضا وبيانه انه
لا نسلم ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد
كما ان الشخصي لا يقبل الحد فحكم الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد لو معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة
لا معرفة الشخصي فقط ولا معرفة المركب فلا يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله
الى آخره وثانيها ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات
التي لا مدخل فيها للتركيب فان الاعراض تعني بتشخصها بما لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار
ذاتها بل باعتبار محلها فيقط كالبصير المعين لا يمكن تعريفه الا بان يقال انه الذي زيد او عمرو ونعنيها
بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه لو اشتمل على القرآن فانه لا يعرف اصلا الا
بان يقال هو هذا التركيب المخصوص ويقرأ من اوله الى آخره لا يكفي الا هذا الطريق وقد عرف
ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور
ايضا لان ان قيل السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول
تعريف الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف فلا اشكال

لان معلومية اجزاء التعريف ماهيتها مشروطة في تعريف الجزئي

علمه ولا علينا ونوروا انحاؤه اي انحاء الكتاب في بابين الاول في افادة المعنى واعلم
ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادة الحكم الشرعي موقوف على افادة المعنى فلا بد من
البحث في افادة المعنى فنبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز
وغيرها من حيث انه يفيد المعنى والثاني في افادة الحكم الشرعي فنبحث في الامر انه يوجب الوجوب
وفي النهي من حيث يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي

الباب الاول

لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا
اللفظ الا انه في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم
فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز
الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلاة من غير عذر جازت الصلاة عنده
وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلاة كقراءة الحائض والجنب حتى لو قرأ آية من القرآن
بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الصحيح انه رجع عن هذا القول اي عدم لزوم النظم
في جواز الصلاة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال
على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت
هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقسيمات الاربعة فينقسم الكلام باعتبار
الوضع على الخاص والعام والمشترك كما يأتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة
ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو القسم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى انه مستعمل
في الموضوع له او في غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قال فخر
الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا القسم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا
على عكس ما اورد فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته
عليه وهذا الرابع الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع لكثير وضعا متعددا فمشترك

كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب ووضعا واحدا اي وضع لكثير وضعا واحدا و
الكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر وحكي فالعام لفظ وضع وضعا واحدا
لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع
لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضع وضعا واحدا لكثير وهي
مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت
رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له فهو وحكي مثل رأيت جماعة
من الرجال فعلى هذا من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول
من يقول بعمومه ... الجمع المنكر هنا الجمع المنكر الذي يدل القرينة على ابهامه فان هذا يكون
واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي وان
كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار
الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى
مأولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع على الخاص والعام
والمشترك والمأول واما انا فلم اورد المأول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي
المجتهد ثم ههنا تقسيم لا بد من معرفته ... معرفة الاقسام التي يحصل منه وهو هذا وايضا الاسم الظاهر ان كان
معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة وهو الا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس معنى
له اشتقاق اولا وكل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او مع قيد فمقيد او
اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق
للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق
لانه لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه لو قال قائل

في بيان الاختلاف في عموم الجمع المنكر

او باعتبار الجنس كانسان كذا ذكره فخر الاسلام

هذا تقسيم بالنظر الى نفس المعنى

فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل

رجل يمكن ان يكون الرجل متعيناً للمتكلم فعلم من هذا التقسيم جدوى كل من الاقسام وعلم
ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من
من الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض
وبعضها لا اصل ولهذا جرت العيون من حيث انه العين وضعت للباصرة والنابعة ولعين الماء يكون
العين مشتركة بين هذه الحقيقة ومن حيث ان العيون شاملة ولو بطريق الحقيقة وهي غير المجاز مثلا
يكون عاما بين الحقيقة فعلم ان لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين الخاص والعام تناف كما لا يمكن
ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثية فاعتبر هذا في البواقي فانه يسهل بعد الوقوف على
الحدود التي ذكرنا **فصل** الخاص من حيث هو خاص اي مع قطع النظر عن العوارض
والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص
فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا
ويجيء انه يراد بالقطع معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال ناشئ عن دليل
لا ان لا يكون احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب
الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض فعلم ان القرء لفظ
مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من القروء
الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو
لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه
ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي رحمه الله
يجب طهران وبعض على زعم الطهر ليس بطهر والا كان الثلثة كذلك جواب عن سؤال مقدر وهو
ان يقال لم قلتم انه لو احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر

قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم
لكيلا يكون عليك حرج وكان الله غفورا رحيما

فان الطهر لغة ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر
لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكتفي في الثالث ببعض طهر فينبغي انه لو انقضى
من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله
وقد تفرع على هذا وهو فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد تعقب الطلاق
الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي لا يبطل موجب الخاص تحقيقه ان قوله
ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وهي تخصيص محلها بما يعتبر فعل
الزوج على الخصوص ثم ذكر الطلاق فقد تعين نوعيه بغير مال ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين
سواء كانتا بمال او بغير مال في اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب
اعلم ان الشافعي رحمه الله يصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله
ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن ولكن هم الطالبون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا ولا
الاول لان الخلع بلا مال فسخ فان طلقها رابعا والمختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان
قوله فان طلقها متصل باول الكلام وهو مسئلة مذكورة في المتن مشروحا وهو ان تبتغوا
باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح
عن المال اصلا فيجب المهر بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا
خلافا للشافعي رحمه الله والخلاف معنا في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او بشرط ان لا مهر لها
لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت واكثرهم على وجوب المهر لها اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل
لها دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع
فيكون لفظ ما مقدرا خلافا له لان فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع لا ان يمنع
الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى
مقدرا ولما لم يتبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء هو مقدار شرعا

في مثل هذا الباب أي لو ... عوضا للبعض ... الاثنان وهو عشرة دراهم فإنه متعلق بها.
وجوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله ... ربع دينار أو نحوه ... في هذا
الفصل مسائل أخر أوردتها في الزيادات على التنقيح كذا في فصل النسخ الاستثنائي تركتها بالكلية
مخافة التطويل ومنها مسألة الهدم والقطع مع الضمان فصل حكم العام التوقف
عند البعض حتى يقوم الدليل لأنه مجمل لاختلاف أعداد الجمع فإن جمع القلة يصح أن يراد منه كل
عدد من الثلاثة إلى العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى ما لا نهاية له فإذا قال
لفلان علي أفلس يصح بيانه من الثلاثة إلى العشرة فيكون مجملا ولأنه يؤكد بكل وأجمع ولو
كان مستغرقا لما احتيج إلى ذلك ولأنه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس
إن الناس المراد منه نعيم بن مسعود أو أعرابي ... والناس الثاني أهل مكة وعند البعض يثبت الأدنى
فمن الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لأنه المتيقن ... فإذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلاثة باتفاق بيننا
وبينهم كلما نقول إنما يثبت الثلاثة لأن العموم غير ممكن فيثبت أخص الخصوص وعندنا وعند الشافعي
يوجب الحكم في الكل ... نحو جاءني القوم يوجب الحكم ... نسبة المجيء إلى كل ... فلو تناول القوم ... العموم
... منصوص فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه فإن المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع
الألفاظ لها وقد دل على نفي الجمع بين الأختين وطئا بملك اليمين أحلتهما آية وهي قوله تعالى أو ما ملكت
أيمانكم فإنه يدل على حل وطء كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها في الوطء أو لا وحرمتهما
آية وهي أن تجمعوا بين الأختين فإنها تدل على حرمة الجمع بين الأختين سواء كان الجمع بطريق النكاح
أو بطريق الوطء بملك اليمين فالمحرم راجح كما يأتي في فصل التعارض أن المحرم راجح على المبيح
وابن مسعود رضي الله عنه جعل قوله وأولات الأحمال أجلهن ناسخا لقوله تعالى يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان
... وهو ما إذا توفي عنها زوجها وهي حامل وهذا لأن كل عام كله أي النصوص الأربعة التي تمسك بها ...

وابن مسعود لقولهما في الحكم ... العام لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة فيجوز
تخصيصه بخبر الواحد والقياس أي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس
لأن كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه أي التخصيص شائع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص
فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لأن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له إلا أن
تدل القرينة على خلافه ولو جاز إرادة البعض بلا قرينة يرتفع الأمان عن اللغة والشرع بالكلية
لأن خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال الخصوص هنا كاحتمال
المجاز في الخاص وبالتأكيد يجعله محكما هذا جواب عما قال الواقفية إنه يؤكد بكل وأجمع ... أيضا عما
قال الشافعي رحمه الله إنه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي أن العام لا احتمال فيه أصلا فاحتمال التخصيص
كاحتمال المجاز في الخاص فإذا أكد يصير محكما أي لا يبقى فيه احتمال أصلا لا الناشئ عن دليل ولا غير
ناشئ فإن قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال
التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا
للكل كان إرادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فإذا
كان لفظ له معنى واحد مجازي ولفظ خاص له معنيان مجازيان أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلا
فإن اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للأول على الثاني فعلم أن احتمال المجاز
الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال مجازات ... لا قرينة لها ولأن المخصص الذي يورث شبهة في العام
شائع بلا قرينة فإن المخصص لو كان هو العقل أو ... فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة
فإن كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام ولو كان المخصص هو الكلام
فإن كان متراخيا لا يكون مخصصا بل ناسخا ... المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو ولو ثبت هذا فإذا
تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة ... في الواقع أحدهما ناسخ والآخر منسوخ
لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي رحمه الله
يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وإن كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا

في الفرق بين الناسخ والمخصص

وان كان الخاص متراخيا فان كان موصولا فتخصيص وان كان متراخيا ينسخ في ذلك القدر عندنا اي ينسخ القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصوصا بل يكون قطعيا في الباقي الا ان العام الذي خص منه البعض

فصل

قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على بعض جزئياته نحو في الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق او مستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو العقل الفرد يرجع نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل والحس نحو واوتيت من كل شيء والعادة نحو لا ياكل راسا يقع على المتعارف ونقصان بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زيادته عطف على قوله ناقصا كالفاكهة لا يقع على العنب في غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل يكون العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما لو كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يعرفوا انه كونه بالكلام او بغيره فان العلماء قالوا كل عام خص منه البعض حجة فيه شبهة ولم يعرفوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب ان يكون فرق وهو ان المخصوص

بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا الآية ونظائره دليل فيه شبهة ومتى تفردت بذلك وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع الى المخصص الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كخطابات الوارد بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص والا فلا ولان المخصوص بالكلام بعده الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن حيث خص من قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع لانه لو كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء لانه يبين انه لم يدخل اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يخرج الى المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا ندري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل فلا يعمل التعليل لو كان استثناء لا يعمل التعليل لانه غير مستقل بنفسه فلا يكون العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا اي العام حجة فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء والكلام ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام وعندنا يكون فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ان يراد بالعام الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز كما ذا كان لكل افراده وعلم ان البعض غير مراد فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ما يمكن الشبهة فيه بقوله

فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحه حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان
يبين ان التخصيص وجوه هذا الشبه لا يسقط الاحتجاج به لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص
يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما بينا فاذا كان مجهولا سقط في نفسه للشبه الاول وكان و
جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك لان قبل التخصيص كان
معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص
معلوما فللشبه الاول يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض مدلول العام لينسخ بالقياس
بعض اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما ياتي في هذه الصفحة بل نريد انه
من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله
خلافا للجبائي ولو صح تعليله لا ندري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم بقي تحت العام فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام
فلا يسقط به الشبه الثاني هو شبهه بالاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام
فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخرج البعض اللغو بطريق
القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله
يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة ثم وقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه
انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله
ولا يتمسك بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلا يقع هذه الشبهة فالجواب على تقدير احتمال التعليل
لا يخرج من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس خصوصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة
لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام
باحتمال التعليل فظهر هذا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من
هذا الكلام الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض مدلول العام
ليثبت النسخ في بعض اخر بالقياس لان صورته لم يرد فيها نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون ... ايضا

فرق بين التخصيص والنسخ

عن

عن ورود العام فما يحتمله بالنسخ لا مخصصا كما لا يبقى فان العام الذي نسخ بعضه لا يتناول الا بنسخ بالقياس
لان القياس لا ينسخ النص لو بقي لا يعارضه لانه دونه لكن يحتمله ولا يلزم من المعارضة لا يتبين انه لم يدخل وهذه مسائل
من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد
بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف بطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء
ولانه ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء
لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى تحت حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر
تحت الايجاب مع ان صدر الكلام يتناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي الا باع عبدين الا هذا
حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الاخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الاخر
بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء
صحيح كما ياتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الاخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو
ان ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ باع عبدين بالالف
فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته هذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد
الذي مات قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع
في العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانما يفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير
التخصيص باع عبدين بالالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار
يدخل في الايجاب لا في الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا احتمل احدهما لا يصح لشبه
الاستثناء ولو اعلم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد كما في الحر والعبد لانه يبقى حصة كل واحد عند اي حصته له وبيان مناسبتها التخصيص ان
التخصيص يشبه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب
لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون نظير خيار الشرط بيان انه لم يدخل في الحكم

كالاستثناء ولما كان له شبهان بكونه كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية
الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وبيان المسئلة على اربعة اوجه احدها
ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك
بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني لم يكن محل الخيار لكن ثمنه لا يكون معلوما
والثالث على العكس والرابع لم لا يكون شيء منهما معلوما فلو اعتبرنا كونه داخلا في الايجاب
يصح البيع في الصور الاربع عملا بما في الباب اي يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء
فلا يفسد البيع ولو اعتبرنا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع لا لو كان
كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع
ولو كان احدهما او كلاهما مجهولا فلجهالة المحل ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا
علم لرعاية النسخ يصح البيع في الجميع ولرعاية الاستثناء يثبت الفساد في الجميع فراعينا
الشبهين وقلنا لو كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح لشبه الاستثناء ولو كان كل
منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر بمناسبة كالاستثناء حتى يفسد
بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما لو
باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع
عند ابي حنيفة لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ
فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع **فصل** في الفاظ وهي
اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط
والقوم وما في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من ياتيني فله درهم او على
البدل نحو من ياتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا اي يطلق
الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة

فصاعدا

فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان
له ثلاثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد يحمل على
الثلثة فصاعدا ان هذا بيان في صيغ العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة
والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة
في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى
قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام فانه لو كان العدد اي واحدا
يقوم على جنب الامام ولو كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما
كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عليه السلام عن ان يسافر واحد او اثنان لقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين واما حملنا على احد من المعاني لئلا يخالف اجماع
اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة
بالجمع ويقع على المثنى معلم لا لان المثنى جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع
لا لان المثنى جمع ويصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه
كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه
كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة
كالمفرد لهذا فسر ابن عباس قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة بواحد اي من الفاظ العام
الجمع المعرف باللام لو لم يكن معهود الان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا البعض الافراد لعدم الاولوية
فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي والذهني واما لاستغراق الجنس واما لتعريف
الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال
على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما
تعريف العهد او استغراق الجنس ثم تعريف العهد اولى من الاستغراق لانه لو ذكر بعض افراد الجنس خارجا او

ههنا يحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك
ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية
من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز عملا باللام [illegible] الصحيحة ولا يمكن حمله على العهد لانه لم يكن عهد
فيه ولا البعض الافراد لعدم الاولوية اشار اليه بقوله فتعين الاستغراق وانما تمسكهم بقوله عليه السلام الائمة
من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلعم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير فتمسك
ابو بكر رضي الله عنه بقوله الائمة من قريش ولم ينكر احد ولصحة الاستثناء قال مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع اي
الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحد وكذا الواحد
بقوله انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بثلث ماله للفقراء تصدق على واحد منهم بقوله لا يحل لك
النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس وانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق
لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة لان في قوله لا اتزوج النساء فان اليمين
للمنع وتزوج النساء غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع
فقراء الدنيا فلا يكون للاستغراق [illegible] فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة فيبقى
الجمعية من وجه ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا اي لو كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق في الجنس
فيصح ان الجنس يطلق على الكثير [illegible] هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية من وجه ولو لم يحمل على
هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها لبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى
وهذا معنى كلام فخر الاسلام [illegible] العموم والتكرار الا ان [illegible] لا يعتبره جمعا لغا
حرف العهد اصلا [illegible] الاثبات [illegible] قالوا ان يحمل على الجنس مجازا تقييد [illegible] ولا يمكن
حمله على العهد ولا استغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله [illegible] الاخبار فان علماءنا قالوا ان سلب
العموم [illegible] اللام لاستغراق الجنس وفي الجمع العرفي بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا
لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء
لقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا و[illegible] حملوا الاخاير ومنها المعرف المحلى باللام

الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس عند مشايخنا

جميع العالم

لانه لم يمكن للعهود لقوله ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة والزانية
ان يدل القرينة على ان لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء او الاحتياج نحو تعريف الماهية الى
القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومثال النكرة في موضع النفي
لقوله قل من انزل الكتاب في جواب ما انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل
الله على بشر من شيء فلو لم يكن هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط لما كان مثبتا عاما
في طرف النفي فالاولى ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع فهنا اعلم ان اليمين اما
هو للمنع او للحمل ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون معناه انه يحلف لا اضرب رجلا
فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله لما
كان الشرط مثبتا لانه لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر معناه اضرب
رجلا فشرط البر احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس
الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لعلمه ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف واما دليل على
العموم فلانه في معرض التعليل لعلمه ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا لان الحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح
ولان النسبة الى الشيء يدل على عليته المأخذ فكذا النسبة الموصوفة بالمشتق [illegible] لا اجالس الا رجلا معناه رجلا
عالما فيعم بعموم العلة فان قوله لا اجالس الا رجلا عالما عام بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما [illegible]
وسؤال وحل قلنا لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما فان قيل النكرة الموصوفة مشكل والمعهد من اقسام الخاص
قلنا خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة المطلق الذي لا يكون معه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد
ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاصة لكنها تكون مطلقا لو كانت في الاثبات نحو ان يذبحوا
بقرة [illegible] واحد مجهول عند السامع لو كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة
كانت غير الاولى ولو اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة لو اعيدت فكذلك

ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة

لكل اولى النع

في الوصفين اي لو اعتق العبد المعروف كان الثاني غير الاول ولو اعيد معرفة كان الثاني عين الاول
فالعسر منكر الثاني ومعرفة قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية لن يغلب
عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به
منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس فالاقسام الاربعة لم يعمل في قوله كما ارسلنا الى
فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيد الثاني معرفة وفي قوله ان مع العسر يسرا اعيد النكرة
نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة الى تعاد نكرة غير مذكور وهو ما لو اقر بالف مقيد ثم اقر في مجلس
بالف منكر لا رواية لهذا وينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله ومنها اي ومن كلمة العموم بالصفة
فان اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا ولو قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد فانه الكل في
الاول وصفه بالضرب صار عاما وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في
الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهنا فرق اخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول
اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر متعلقا بضربه قطع النظر عن الغير
فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد ح لا يبطل الوصف ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس
البعض اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير
فيه الفاعل لان هنا يمكن التخيير من الفاعل الذي اطلب بخلاف الاول نحو اما اهاب دبغ فقد طهر
هذا نظير للاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على
العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير للثاني فان التخيير الى الفاعل المخاطب ممكن فلا يمكن ان اكل كل واحد
بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب وبمثل هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو تقع
خاصا كقوله ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين
ويقع عاما في العقلاء لو كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من
شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا عتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشا



ء الكل يعتق الكل عندهما علا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا لان من
للتبعيض لو ادخل على ذي ابعاض كان كل من هذا الخبز ولا تدخل حقيقته اي البعض متيقن لان من
لو كان للتبعيض فقط ولو كان للبيان فالبعض مراد فالبعض متيقن والكل
محتمله فوجب رعاية العموم والتبعيض في المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته
مع قطع النظر عن غيره فكل واحد هذا لا باعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض فيعتق
كل واحد فيه رعاية البعض بخلاف من شئت فان المخاطب لو شاء الكل فمشيته الكل محتمله فيه
فيبطل التبعيض وكذا العموم والعد الاخير اي بما يعرف به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار
لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان
قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ع دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما ومنها كل وهي
وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على المنكر فلعموم الافراد
وان دخل على المعرفة فلعموم الاجزاء والعموم على سبيل الانفراد اي ان يراد كل واحد مع قطع النظر
عن غيره وهذا لو ادخل على المنكر ولو قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا
يستحق كل واحد النفل لان كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل
وهنا فرق اخر وهو ان من دخل ولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اي
عموما اخر لئلا يلغو فيثبت العموم في الاول مستقلا لا اولى وهذا الفرق قد تقرر ايضا
وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن دخل هذا الحصن
اولا لا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي لان في قوله كل من دخل اولا فلعطف كل
على افراد من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على
معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف
وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة يستحقون نفلا واحدا

وان دخلوا اولوا يسمى الاول فيكون مستعارا للكل كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه
انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان معنى الدخول على سبيل الاجتماع محمول على الحقيقة
والسبق والاولوية محمول على المجاز لانه في حالة التكلم لا يدرى ان يدخل احدهما معينا واولا كل منهما
معينا سابقا او لا فيكون قوله ... محمول على انه مستعار للكل لا الفرد او لانه
على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه لو
كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فهنا يريد الامر الاول حتى يسمى الاول النفل سواء
كان واحدا او اكثر ولا يريد المعنى الحقيقي الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا فهذا لان
هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن ولا يحصل يسمى السابق سواء كان منفردا او
مجتمعا ولا شرط الاجتماع لانه للاقدم كالاول على الدخول فيختلف عن المسابقة لا يوجب
حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي
وايضا لا دليل على انه لو دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على المجموع
نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فاذا
دخل منفردا او مجتمعا استحق لعموم المجاز والاتحاد مجتمعا لا لان المعنى الحقيقي بل لاجل انه يجب عموم
المجاز وهذا بحث على الدقيق مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة
نحو صلى النبي صلعم في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك والا فلتثبت
التساوي فالحكم في البعض يستدل بفعله عليه وفي البعض الاخر بالقياس قال الشافعي لا يجوز الفرض
في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه على النفل ونحن نقول لما ثبت
جواز البعض بفعله عليه والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز
في البعض الاخر قياسا ولا يخص بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحكم
بالمعنى واللام الجار عام جواب اشكال وهو ان قوله حكاية الفعل لا تعم فما روي انه عليه قضى

حكاية الفعل لا يعم

الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة

تفتازاني التعميم

بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب
حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة للجار وليس لما انه
حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار
مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وح اما ان خرج مخرج
الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء كلام مع
احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا
نظير غير المستقل ونحو تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى فهذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا
ونحو قال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب
ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب فهذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال
الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد ثم الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع
يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي
يحمل على الجواب هذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم
تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه
كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في
مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان الاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان
المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الاخر كالمثال المذكور فان الحكمين
ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه
لان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني
رقبة كافرة ثم هذا او بعضه بعد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلف
الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي يحمل سواء اقتضى القياس اولا
وبعضهم قالوا ان اقتضى القياس اي بعض اصحاب الشافعي قالوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله

احتمال

عليه وان اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلاً فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد ولو ادوا
عن كل حر وعبد من المسلمين اي ان دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب
صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين لم يحمل عندنا المطلق على المقيد بل يعمل بهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يكون المطلق سببا والمقيد
سببا خلافا له اي للشافعي فان عنده يحمل عندنا ولو دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم
في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي ثلاثة ايام متتابعات
فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير قيد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم
ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع
والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة كافرة ولم لا
تعتق رقبة كافرة فلا يعتق اصلا لانه ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى سؤال وجوابه
نعم المقيد اولى لكن لو تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما في ثلثة ايام متتابعات
ولان المقيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا
فانها جنس واحد دليل على المذهب الثاني وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد
بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه وكذلك التقييد بالوصف فكان
مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا
قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا
يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس رضي
ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوا على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين
فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الواقع في الربائب بل اعملوا
الدليلين ولقائل ان يقول بل العمل بكل واحد من الدليلين ممكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم

فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالكلام شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان
اقتضى القياس فقال والنفي في المنصوص ليس بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى فانهم قالوا النفي حكم شرعي
ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس
له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم الاجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت الاجزاء المؤمنة
بالنص فبقي الاجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد للقياس من كون المعدى حكما شرعيا
وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم الاجزاء ما لم يكن تحرير رقبة كعدم الاجزاء الصلوة والصوم
وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما لم يكن تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بالاتفاق والقسم الثاني
مختلف فيه فعند الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف لا يدل على نفي
الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما
قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير
المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه لو كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر وثبت
حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض ولا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص المعتبر بل النص
ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون المعدى
حكما شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر
وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا
نعدي العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقوله لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على
في المقيد اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء اي تحرير رقبة يوجد فيها الايمان والنفي في غيره اي نفي الحكم وهو
نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على شيئين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل
في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة فلا يفيد تعديته في اي التعدية الا النفي
فقط فتعدية القيد تعدية العدم تضمنا اي يحصل تعديته العدم ولو كانت عرضا في مقصود منها اي وان

كان نعدية الهيد عن نعدية العدم لتعدية العدم مقصود من نعدية الهيد وحاصل الكلام ان نعدية الهيد
على تعدية العدم والكلام ان معلوم نعدية الهيد عن معلوم نعدية العدم فنعدية العدم مقصود من نعدية الهيد
مبطل فهو نعين تعدي الهيد فنفس العدم ضمنا بل العدم قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فيكون
اي نعدية الهيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم الجزاء الكافرة فانه عدم اصلا واعطاء الحكم الشرعي
وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة
وكيف يصح القياس مع ورود النص والحال ان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على
عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس جواب عما ذكر في المحصول
على جواز حمل المطلق على المقيد لان تقييد القياس جلي بهولان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق
عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا
وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس ايضا واجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان تخصيص
بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وما ثبت التقييد ابتداء بالقياس لانه تقييد اولا
بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص كما حصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل اذا كان
او اخص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس
بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل
من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز نزل الى هذه المسئلة الجزئية
فيكون فيهما مانعا لوجوب القياس في هولس القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا
يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انكم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال
اورد علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان
ناقصا في كونه رقبة وهو ما شيئ لسلفه وهذا ما قال علماؤنا المطلق ينصرف الى الكامل

اي لا يجوز حمل المطلق على المقيد بالقياس ١٢

عن الاول الذي ذكر في المحصول ١٢م

اعلم ان هذا المثال غير مطابق لان الكلام في حمل المطلق على المقيد
بالقيد المذكور الكافرة والاعتاق لا تتقيد بالكافرة بل بالمؤمنة
فالمثال المطابق اعتق عني رقبة ولا تملكني الا رقبة مؤمنة
فعلى هذا يمكن تصحيح المثال المذكور بان يقال يفهم من قوله اعتق عني
رقبة ولا تملكني رقبة كافرة قولنا ولا تملكني الا رقبة مؤمنة
فصار هذا القيد كانه مذكور فحمل المطلق على هذا ويمكن ان يقال
حمل المطلق على المقيد اعم من الحمل على المقيد بالقيد المذكور او غير المذكور
فان المدعى ان يجري المطلق على اطلاقه ولا يقيد بقيد اصلا
حتى اورد الاشكال علينا بانكم قيدتم الرقبة بالسلامة وقيد السلامة
ليس قيدا مذكورا في اللفظ منه رحمه الله

واذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة. لان المراد منه من لم يعرف ذاته الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرفت عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون سواد خلافهم وعلمت ان وابصة وسلمة ومعقل وان رأوا النبي عليه السلام ورووا عنه لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم ويؤيده ما ذكر شمس الائمة انما نعني بهذا اللفظ ان المجهول من لم يشتهر طول صحبته مع الرسول عليه السلام وانما عرف بما روى من حديث او حديثين وانما فسر الشيخ المجهول في رواية الحديث لانه قد يراد بهذا اللفظ مجهول النسب وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض والا لم تكن مانعة عند عامة الاصوليين واهل الحديث فلانه احترز به عنها كشف واعلم ان خبر المجهول

مردود عند البعض لان الصحابة رضي ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضي رد خبر فاطمة بنت قيس وعلي رضي رد خبر الاشجعي ومن رد خبر المجهول منهم لم ينكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع على رده وعندنا خبر المجهول من القرون الثلاثة مقبول لان العدالة كانت اصلا في ذلك الزمان بخبر الرسول عليه السلام خير الناس قرني الذين بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث كشف

فيما يطلق عليه هذا الاسم كاملة. المطلق ينصرف الى الكامل ولا يكون حمله على الكامل تعيينا اولا تعالى اسم فيدم قوله عليه في خمس من الابل زكوة معناه في خمس من الابل السائمة زكوة مع انها في الشيب والذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد ولم يكن الحادثة لو ادخلنا على السبب كما في صدقة الفطر وفيه قوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين كان يقول داود باللعن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله للقيد الاسامة اما تسمية قوله ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا

فصل م في حكم المشترك

التأمل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم ان الواضع لا يخلو ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الكل او لكل منهما مع الكل اي المجموع او لكل منهما مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الكل بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا واتصالا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في احد المعنيين لغير وجد الاول او الثالث يثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان الارادة باللفظ الاهذا المعنى الموضوع له وبحسب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ومن عرف بسبب وقوع الاشتراك لا يكون عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فعلم انه لم يوضع للمجموع اذا ثبت ما ذكرنا ان المشترك لا يصح استعماله في المعنيين لو كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف لا على التقدير في القولين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا فان قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا

ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما

ولا يجوز الا استعمال الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ لو استعمل في الحقيقة والمجاز معا وهذا لا يجوز

بقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار واوردوا
على هذه الاية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضماير
فكانه تكرر لفظ صريح واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا
وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضماير ايضا
فكون الاية من المتنازع فيه واجوبتنا الصحيحة لنا ان في الاية لم يوجد استعمال المشترك في اكثر
من معنى واحد لان سياق الاية لايجاب اعتناء المؤمنين بالدعاء له وملائكته في الصلوة على النبي عليه السلام فلا
بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين
آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لابد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان
معنى حقيقيا او معنى مجازيا الا ان الحقيقي هو الدعاء فالمراد والله اعلم انه يدعو ذاته بايصال
الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فمراده هذا
المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله هو ايصال الثواب
ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اريد بالمحبة لازمها وهو لازم
من الله [illegible] من العبد [illegible] ولا المجازي [illegible] ما يليق هذا المقام ثم ان اختلف الى المعنى
لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع فليتأمل
اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه فهم هذا المعنى واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف
لا ان معناه مختلف وضعا هذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان
الله يسجد له من في السموات الاية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فنسب
الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض ونسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على
الارض فلا بد [illegible] وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على

الارض

له لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بالاية
الا لاسيما لا يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما
المتكبرين منهم لم يتصفوا بالانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع
ولا الحكم بانتفائه من الجمادات الا من يحكم بانتفاء التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء
يوم القيامة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله ولكن لا تفقهون تسبيحهم
يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانية الله تعالى فان [illegible] لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع
الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا يمكن الا انكار جوازه كالتسبيح الثاني
في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي
فاللفظ حقيقة اي باعتبار ان تلك الوضع بتلك الحقيقة فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه
من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة واما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة
والمجاز على المعنى مجازا واما على انه من خطأ العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجازي فان استعمل
في غير ما وضع له بحيث ما سوى كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول
الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة
ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال
اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني والمنقول فيه
ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس
لعكس من حيث الناقل وهو اهل الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له
حتى هجر الباقي كالدابة مثلا من حيث اللغة اطلاقها على الفرس نظرا الى الحقيقة لكن لو اختصت
الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا لغويا اريد به غير ما وضع
له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء الا انا

اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما يقال له المجاز

لما خصت وكان لم يراع المعنى فصار تسميته مطرداً باعتبار المعنى الاول فيه و بهو ما بدّ لحسن لصحة

اطلاقه اى المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول و براد بالمعنى الاول لا قرائنه الى وجد فيها المعنى الاول وكان فى

الحقيقة فان فى الحقيقة باعتبار المعنى لصحيح اطلاق اللفظ على كل ما توجد فيه ذلك المعنى ولا الحق اطلاقه اى المنقول

على المعنى الثانى و بهو ما بدّ تسمع خصوصية العرض كما فى المجاز فان فى المجاز اما يعتبر المعنى الاول و بهو المعنى

الحقيقى لتصحيح اطلاق اللفظ على كل ما توجد فيه لازم ذلك المعنى و اللازم بهو المعنى الثانى بل لترجيح هذا الاسم

على غيره من الاسماء اى لتخصيصه بالمعنى الثانى اى لتخصيص هذا الاسم بالمعنى الثانى والمراد بالترجيح الاولوية

فيعلم من هذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالحدار و الحجر و قد يعتبر كما لقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول

فى الوضع انما لبيان المناسبة و الاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدّن قارورة فلهذا البسر

لا يجرى القياس فى اللغة فلا يقال لسائر الاشربة خمر لمخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى

فى الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما توجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية لتصحيح الواضع لهذا

المعنى لفظا مناسبا فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف تلقته بعض الاعلام من مشوقى الفضائل

فى اللغة الا للفعل عنه مطلق الاسد على كل من توجد فيه الشجاعة مجازا كاطلاق الدابة و الصلوة اى لما علم

ان اعتبار المعنى الاول فى المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما توجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار

المعنى الاول فى المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما توجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة على الفرس

على كل ما توجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء و بين انقسام الحقيقة له اصل استعماله

صار بعد مجازا و المجاز له اكثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد منهما الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه

بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية و الحقيقة التى لم تهجر صريح والتى هجرت و غلب معناه المجازى كناية

والمجاز الغالب الاستعمال صريح و غير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسمان

الحقيقة صريح و كناية فى المعنى الحقيقى و اللذين هما قسما المجاز صريح و كناية فى المعنى المجازى و عند علماء البيان

الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى المعناه الموضوع له وهى لا تنافى ارادة الموضوع

له فانما استعملت فيه لكن يقصد بمعناه معنى ثان كما فى طويل النجاد فانه استعمل فى الموضوع له لكن

المقصود و العرض من طويل النجاد طول القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل

فى غير ما وضع له فينافى ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز لا بد له من المعنى وقد تسميتهما ولهما

فى الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل

والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فعلم ان عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء

قالوا الى ما هو فاعل له فى العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت

الربيع البقل فهذا اسناد الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى مع ان الربيع ليس فاعلا فى العقل

وهو كاذب فى هذا الكلام كما لو قال رجل جاءنى زيد نعنيه مريدا معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ فكلامه

حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد احداثه المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق

والكاذب

فصل

هذا الفصل فى انواع علاقات المجاز وهى مذكورة فى الكتب غير مضبوطة لكنى اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلى لو اطلقت لفظا على شئ هذا قبل الطلاق

اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراده يصدق عليها المعنى فكان ينبغى ان يقول فان اللفظ على الموضوع

له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال او اطلق على غير الموضوع

له فالمعنى الحقيقى ان حصل له اى للاطلاق المستعمل اللفظ فى بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار

ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يعتد فى المتن ببعض

الازمان لهذا القيد لان التقدير بعد استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقى حاصل لذلك المسمى

فلا كان زمان الحصول غير زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له و المقدر

خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت و ان لم يحصل له اصلا اى

لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعى ذهنا اى ينتقل الذهن من الوضعى اليه والمراد

الاتصال فى الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصور تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وكالغائط

قد سبق انه لا بد فى المجاز من العلاقة وهى اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له و العلاقة فيها الاستقراء و يرتقى ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب فى خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول والمجاورة وارادها بالمجاورة ما يعم كون احدهما فى الآخر بالجزئية والحلول كالظرف مع المظروف و كونهما فى محل وكونهما متلازمين فى الوجود او العقل او الخيال وعبر الاخرون عنها بخمسة الكونية والادلية والمقابلة والجزئية والسببية والشرطية والوصفية

ومقولاً ذهنياً محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم ما يلازمه كاطلاق البصير على الاعمى او منضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة المطلق حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنياً منضماً الى العرفي او الخارجي اي تلازم الذهني منضماً الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفياً وخلقياً فسمي الاول عرفياً والثاني خارجياً وجه اي لما كان اللزوم منضماً الى العرفي او الخارجي لا يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق اسم الجزء على الكل وبالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او جار عطف على قوله جزء للآخر وجه لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اي اللزوم لا بحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس او ما بينهما سببية كاطلاق اسم السبب على المسبب كرعينا الغيث اي النبات او بالعكس كمطرنا وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا اي مطرنا وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب الذي سبب غائي للمطر وانما اشار طلبه كصلاته وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق المشروط على الشرط او تكون صفته وهي الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بيناً كالاسد يراد به زيد وهو الشجاعة مطلق على زيد باعتبار انه شجاع ولما عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين تجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا ويراد به الجزء الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلاً فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يكون في جزء يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة لا اطلاق اليد واراده الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس لما كان الموضوع هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول الكوز

اللزوم الخارجي قسمان عرفي وخلقي

اطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد الا في صورة يستلزم الجزء الكل

اطلاق اليد وارادة الانسان لا يجوز

في الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة لو وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فحصل اشتراك بين عقدين في هذا المعنى فيصح استعارة احدهما للآخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت لو اتصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاتصال في غير الشرعيات اللزوم البين فكذلك في الشرعيات واللزوم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخاص من مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تعقلها تصورها وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع كنكاح صح عندنا انعقاده بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لذاته اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد ملك المتعة وكذا النكاح غيره عندنا اي نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا لو كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لعله حال الصحة لانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر لا عدد لكثرتها بطول تعدادها وغير هذين اللفظين اي غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوص به كما في غير النبي عليه فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونهن خالصة لك اي لا يحل ازواج النبي عليه لاحد غيره كما قال وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز مختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبنى النكاح للكاملة عليها

في اللازم البين للتصرفات الشرعية

نكاح عدم انعقد بلفظ

أي للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده لأنه هو المالك أي
لو كان وضعه لملك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق
بيد الزوج فإذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم أنه وضع النكاح للملك له عليها ولهذا صح بلفظ التمليك
لا يدل إلا على الملك لغة فأولى أن يصح بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما أي بلفظ النكاح والتزويج
لأنهما صارا علمين لهذا العقد جواب إشكال وهو أن يقال لما قلت إن النكاح والتزويج
لا يدل إلا على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صارا علمين
لهذا العقد أي بمنزلة العلم له لكونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجري في الأعلام معناه اللغوي
وكذا ينعقد أي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فإن البيع وضع لملك الرقبة ويراد به المسبب
وهو ملك المتعة والحل عطف على ملك فكان النكاح عين عندنا فإن قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضا
بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب أي ينبغي أن يصح إطلاق اسم النكاح وإرادة البيع أو الهبة
بطريق إطلاق المسبب على السبب فإن النكاح وضع لملك المتعة مذكورا ويراد به ملك الرقبة قلنا إنما كان
كذلك أي إنما يصح إطلاق اسم المسبب على السبب لو كان أي السبب علة غائية للحكم أي لذلك السبب أي يكون المقصود
من شرعه السبب ذلك المسبب كالمبيع للملك فإن الملك يصح كالعلة الغائية له فإن قال إن ملكت عبدا
فهو حر أو قال إن اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا الأول يعني رجل قال إن ملكت عبدا فهو حر ثم اشترى
نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد
بتمامه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد ولو قال إن اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد
ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لأنه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء
العبد ويقال عرفا إنه مشتري العبد وهذا بناء على أن إطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل
والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه مجاز لغوي لكن في بعض الصور
صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فإن بعد الفراغ من الشراء يسمى
مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا لا لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا معنى

بذلك المحصول فإنما يطلق الحقيقة [illegible] زوال المنوي منه ح

مطلب المشتري بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا بطريق النقل العرفي

سواء زال الملك عن يده أو لم يزل ١٢

فمعناه إن ملكت بدلالة العادة اللغوية وفي قوله إن اشتريت الحقيقة الموقوفة والمسألة المذكورة هنا مذكورة
في ذلك الموضع من المقصود المسألة التي تأتي وهي قوله فإن قال عنيت بأحدهما الآخر صدق في القضاء
فيما فيه تخفيف عليه يعني لو قال إن ملكت عبدا فهو حر ثم قال عنيت بالملك الشراء بطريق إطلاق اسم المسبب
على السبب صدق ديانة وقضاء لأن العبد لا يعتق في قوله إن ملكت ويعتق في قوله إن اشتريت فكان
عنيته هو أغلظ عليه وفي قوله إن اشتريت إن قال عنيت بالشراء الملك بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب
صدق ديانة لا قضاء لأنه أراد تخفيفا إنما لو كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله إنما كان كذلك
لو كان علة فلا ينعكس أي لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله لو كان الأصلية
والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين لكن فإن قد يفهم منه أنه لو لم يكن الأصلية والفرعية من
الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي إليه ولا يكون شرعيته لأجله كملك الرقبة
ليس شرعيته لأجل حصول ملك المتعة لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد
والأخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق أي بناء على الأصل الذي نحن فيه فإن
العتق وضع لإزالة ملك الرقبة والطلاق لملك المتعة وملك الإزالة سبب لهذا أي إزالة ملك الرقبة
سبب لزوال ملك المتعة لأنه تفضي إليها وليست لأجلها أي إزالة ملك المتعة مقصودة منها أي من إزالة
ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا آنفا خلافا للشافعي فإنه لو لم يكن المسبب مقصودا
من السبب لا يصح إطلاق المسبب على السبب فلا يثبت أيضا بطريق الاستعارة جواب إشكال وهو
أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت
بطريق الاستعارة ولا يجوز الاستعارة هاهنا حتى يصح مشترك فيه بينهما لأن كلا منهما إسقاط مبني على السراية
واللزوم اعلم أن التصرفات إما إثباتات كالبيع والإجارة والهبة ونحوها وإما إسقاطات
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فإن فيهما إسقاط الحق والمراد بالسراية
ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وإنما لا يثبت بطريق

ديانة ح

أي لأجله شرعت لكم ١٢

إذا كانت الأصلية

فهم ع

إزالة ح

هي ح

اسم ح

ولد خلافا للشافعي فإنه إذا قال لامرأته أنت طالق ونوى العتق تعتق عنده وعندنا لا تعتق لأن الإعتاق [illegible] ملك الرقبة والطلاق [illegible] الوقاية ١٢

في معنى اللزوم [illegible]

الاستعارة لما قلنا لانها لا تقوم بكل وصف بل بمعنى المشروع كما شرع ولا اتصال بينهما اي بين الاعتاق
والطلاق في معنى المشروع كما شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان
في المتمولات اعتبر المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه
عتاق الطير وتعالى عتقت لكثرة اذا ادركت وبلغت الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة
الملك عند ابي حنيفة رح على ما عرف في مسألة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد السبب المجوز للاستعارة
بينهما قلنا نعم معنى الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رح في مسألة تجزي الاعتاق لكن يعني الاثر الصادر عن
المالك وهي اي ازالة الملك لا بمعنى ان الشرع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة
اي المراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه لها فرع على هذا ان الاعتاق في الشرع لما كان موضوعا
لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يستند الى المالك لانه ما اشتغل فاجاب بقوله فيستند الى
المالك مجازا لانه صدر بسببه فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل او يطلق اي الاعتاق عليها اي على
ازالة الملك مجازا فمعنى اعتق فلان عبده ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فح يكون المجاز
في المفرد او يطلق عطف على قوله فيستند فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس
اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي
حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على
ازالة الملك بناء عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية اما استعمال الطلاق
في ازالة القيد لا ازالة الملك لا لفظ الاعتاق حتى يعمل الاعتاق ما هو الاتصال المجوز للاستعارة
موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا
الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل تبطل الاستعارة بوجه لكونه موافق ازالة الملك
اقوى من ازالة القيد وليس ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد فلا يصح استعارة اي ازالة القيد
لازالة الملك بل يصح العكس لان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر
عطف على قوله فيصح الطلاق بلفظ العتق واما قيد بالحر حتى لو كان عبدا تثبت البيع تنعقد بلفظ البيع دون

العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة ومن المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور الا انه لو كان سببا محضا
يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضاف الى المنفعة جواب اشكال وتقريره
لا يصح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا
لكنه لا يصح بهذا اللفظ فعلم ان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وجوابه ذلك ليس لان عدم
الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا يصح
وكذا المجاز فالاجارة انما تصح لو اضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد
ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة
بلفظ البيع الحق الصحيح ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا
لملك المتعة الذي ثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على ما يشابه معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة
ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد وله مثال البيع والملك فيجيء
واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات بان نقول لم فان ابداع الاستعارة اللطيفة من فنون
البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط
المشابهة في اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رح
وعندهما في حق الحكم بعتق التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية فلغو التكلم في اثبات البنوة
والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة والاصل
ممتنع وشرط الخلف امكان الاصل وعلم عندهما اتفق العلماء في ان المجاز خلف
عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت
بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق
الحقيقة كثبوت النسب مثلا وعند ابي حنيفة رح في حق التكلم فبعض الشارحين فرق بان لفظ هذا ابني خلف
عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك
المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فرق بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد

البتة والوصف لا قول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه
والاصل هو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف كمن ... البتة هذا القام لامرين احدهما ان المجاز
خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو
الخلف بل الخلاف يجري في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني لو كان مجازا خلف عن هذا ابني لو كان
حقيقة في حق الحكم اي حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقي وعند ابي حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين هذا
اللفظ كما بحسب معنى كلا المذهبين لا اصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما في الحكم وعنده من
حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية
والامر الثاني انا لا نسلم انه لو قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب
وقد وجد ذلك وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فيصح لا من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى
الحقيقي خصوصا بقوله اي فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني من لفظه
البنوة في اصل الخلاف انه لو استعمل لفظ واريد المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ
ام لا فعندهما يشترط حتى يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لان اللزوم
في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالحاصل اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم
خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع
له ليتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه انه يشترط صحة الخلف امكان الاصل كما في
مسألة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسألة ان يحلف بقوله والله لامسن السماء
يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر فيكون هو حينئذ البر بعيد اليمين وتجب الكفارة هو في مسألة مس السماء
البر وهو مس السماء ممكن في جنس البشر كما كان للنبي عليه فان حلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء
فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد بهاتان المسألتان والفرق الذي بينهما واما لم يذكر ما ...
في المتن مسألة الكوز لان المصنف ذكر في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما يبنى على الاخر فلما موقوف على فهم الاول

لا لغة اذ اللغة لو لا جمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ومن المراد المعنى الحقيقي المجازي فيهما اي في الاولى فاذا لم ...
على اللغة لا اولى لا يجب امكان الاول وحيث هو موقع فهم الاول وفيهم لا اولى حتى يتحقق صحة اللفظ من حيث
العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاولى واتسع اللغة علم ان المراد اللازم وهو عتقه من حين ملكه
فان هذا المعنى لازم البنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لا ديانة ولا يعتق بقوله يا ابني لانه
لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة يقع اولا
في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار
لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا يجري الاستعارة في الاعلام الا اي اعلام تدل على
المعنى كحاتم ونحو ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيد اسد ليس
باستعارة بل هو تشبيه بليغ لانه دعوى امر مستحيل قصدا الى التصديق والتكذيب هو حقيقة الخبر
واما يكون الاستعارة لو اصف نحو رأيت اسدا يرمي ولو كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة
لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية ... هذا لا يكون هذا ابني استعارة اعلم ان الاستعارة
عند علماء البيان لفظ مستعمل في غير حقيقته في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا وحكما
فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بليغ كما بينا على
الدليل الذي ذكر في المتن فهذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا
انهم لا يجوزون الاستعارة لو كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما من شرط
صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا اي الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه
يلزم ح قلب الحقايق لا الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال
ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم منها قلب الحقايق وهذا ابني من هذا القبيل
هذا الذي ذكر ان زيد اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص
بالاستعارة في اسماء الاجناس لا الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدأ عند علماء
البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة ومثل الاستعارة في خبر المبتدأ

لكن ليست اسماء الاجناس بل في اسم المشتق يجوزون تشبيها في خبر المبتدا او فرقهم بين الاستعارة في
خبر المبتدا يستلزم قلب الحقايق لو كان في خبر المبتدا اسم جنس الا لو كان اسما مشتقا فلا يستلزم قلب
الحقايق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات في مثل خبر المبتدا هو انه اسم مشتق
للمشبه مؤول بمشتق يجوز فيه الاستعارة فان من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة
في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لكن الاول
انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق وسياتي قريبا ويجب ان تعلم ان ما كون الذي اوله
في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على ذلك ليلهم الواهية فلكن قولهم زيد
اسد ليس استعارة مع قولهم زيد اسد يسمى استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكروه في المتن
ان زيدا اسد دعوى ايجاب مستحيل قصدا بخلاف انت اسد يرمي لا شك انه فرق واه وقد ذكر
بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول
وفرقهم بين الاول نسج في قلب الحقايق في غير الكل اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في
الاشكال الا في من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما
لو كرمنا الاعتراضات في المتن لعدم الحاجة اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كان استعارة بالاتفاق
علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق من المشتقات في اسماء الاجناس
قولهم هذا اي من قبيل المشتقات يصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي مسئلة قال
بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في
استعماله لانه انما يستعمل لاجل الدواعي الاتي ياتي عن بعد ولقائل لم يكن للضرورة في استعماله بل نكون معنى الضرورة
انه لو استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم
بل العموم انما يثبت لان المستعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا ما نع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة
وهو احد نوعي الكلام بل اهله من البلاغة ما ليس للحقيقة وهو في كلام الله تعالى اكثر كقوله تعالى يريد ان ينقض

اي جاوزت حد العنادة ١٢

وقوله لا طفي الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات يبطل قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين ومراده منه الطعام اجماعا فلا يشمل عموم على ذكر الصاع وارادة ما فيه
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان
المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق لو اوصى لمواليه ولا يراد عن الخمر تعلق عليه
من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له لا اللبس باليد بعلة هو ولا مس النساء لان الوطي
وهو المجاز مرادا بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق
المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا لو اوصى لاولاد فلان
او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه لا دخول بني البنين الا مان في قوله
امنونا على اولادنا فلهم الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهة فيه سئل المسئلة دوايتان ولا يجمع بينهما
بالحنث حافيا او منتعلا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عما يدخل فيحنث كيف دخل لعدم باب عموم
المجاز اعلم انه ذكر مسائل يترائى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز او لها انه اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان يحنث ان دخل حافيا او منتعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فنقوله
في لا يضع يتعلق بقوله لا يجمع بينهما وانما حملناه على المجازي لان معناه الحقيقي مهجور لو لبس المراد ان يضع
القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل وكذا اي من باب عموم
المجاز لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان
نسبة السكنى وهي تعم الملك والاجارة والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا اي لا يراد نسبة الملك بطريق
الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله
بالحنث في قوله ولا يجمع بينهما بالحنث في قدم ليلا او نهارا في امرأته كذا يوم يقدم فلان لانه يذكر للنهار
وللوقت لتعلقه بما ومن يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة انه قال امرأته طالق يوم يقدم فلان يحنث
لو قدم ليلا او نهارا فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقال لانه يذكر للليل
على قوله ولا بالحنث في الكاف لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم هاهنا الوقت فاليوم حقيقة في النهار

وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق
الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل لو انسب للظرف
الزمان يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن
المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار
فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اي الفعل كوقوع الطلاق مثلا اي في قوله انت طالق
يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن لانه لا يمكن ان يراد النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر
كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والتولي عن الزحف موجب بحرمته في الحقيقي
ومطلق الآن سواء كان الآن جزءا من النهار او من الليل ولا يحنث عطف على قوله يحنث الذي
باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز
ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم رجب
ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا قول الطرفين حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه
يمينا فهذه صورة الخلاف ولما كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر
مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان
ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كالشراء
للتملك صيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة
للنذر وموجبه الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا
كالبعض لفظ الاسد لو اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمه للاسد بطريق الالتزام
ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له مع عدم ارادة الموضوع
له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو تقريره عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اي
اليمين كالشراء القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
يمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر وهو ثابت

فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الاشارات
يمكن ان يثبت بالكلام المعنى الحقيقي والمجازي الحقيقي بصريح الصيغة سواء اراده او لم ينو والمجازي لارادة فهذه المسألة
تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر ونفى اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة
وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين لان النذر بالصيغة واليمين بالارادة فيما نواهما ولا في اليمين
بالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم
ان يثبت النذر ايضا لانه نوى انه يمين وليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق
ديانة لان هذا امر ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يصدق
القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه لو قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق
في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فيقضي القاضي اصل مسألة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة
عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اي القرينة خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى المتكلم
كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا
لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يتناول نحو الاعمال بالنيات
رفع عن امتي الخطأ والنسيان لان عين عمل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد
الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما فالاول بناء على صدق عزيمته
والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق
عزيمته ولما اختلف الحكمان صار كالاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم لا عندنا فلان المشترك لا عموم له ولا عنده
فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لا يثبت الآخر اي النوع
الآخر وهو الجواز ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى لو
استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة
ينصرف الى الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار

اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اى لا يكون معنى فى المتكلم اى صفة له ولا تكون من جنس
الكلام او تكون معنى فى المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التى من جنس الكلام اما لفظ خارج عن
هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون فى كلام آخر اى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة
او غير خارج عن هذا الكلام بل غير هذا الكلام او شئ منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم
على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا فى التخصيص ان المخصص قد يكون ذلك الافراد بالقصد
او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لى فهو حر لا يتناول هذا اللفظ مجازا من حيث انه
مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فالحقت القرينة فى نفس الاقسام
فان قيل قد جعل فى فصل التخصيص نوع بعض الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامى وما جعل من قسم
القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامى ان الكلام بصريحه يوجب بعض الافراد
حكما مناقضا لحكم يوجبه العام فكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا
غير كلامى هذا التفسير وما نعنى بالقرينة اللفظية انه يفهم من اللفظ باى طريق كان ان الحقيقة غير مرادة
وفى كل مملوك لى حر يفهم من اللفظ عدم تناول المكاتب فيكون القرينة لفظية حينئذ ثم ان الامثلة المذكورة فى
المتن كل قسم من الاقسام فيظهر مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم يذكر فى كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة
الحقيقة بانه عقلا او حسا او عادة فنبيّن هنا هذا المعنى ففى يمين الفور كما لو ارادت المرأة الخروج
فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة بانه من ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقى الخروج مطلقا
وفى قوله تعالى واستفزز القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا فى قوله فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب
المستفاد من قوله انا اعتدنا ممتنع عقلا وفى قوله طلقى امرأتى ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع عرفا وفى الاعمال
بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفى لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفى لا اشرب من هذا البئر حسا
وعرفا وفى لا يضع قدمه عرفا وفى الاسماء المنقولة لا عرفا عاما او خاصا او شرعا وفى التوكيل بالخصومة
شرعا فان قيل اما ان المعنى الحقيقى ممتنع فى قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها

وهو غير ممتنع حسا لان اكلها كذلك قلنا اليمين لو ادخلت النفى كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين
وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو ان لا بد للمجاز من قرينة قوله
فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقى اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة
وعندهما المجاز اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها فسئلة
وهو متعذر المعنى الحقيقى والمجازى معا كقوله لامرأته وهى اكبر سنا منه او معروف النسب هذه ابنتى لان الحقيقة
اى المعنى الحقيقى وهو النسب فى الفصل الاول اى فى الاكبر سنا منه فقط وفى الثانى فيهما اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى
لا يثبت مطلقا اى فى حقه وفى حق من اشتهر النسب منه اى يكون دعوته معتبرة فى حقهما بان يثبت النسب منه
وينتفى عمن اشتهر منه لا يمكن هذا اى ثبوت النسب من المدعى وانتفائه عمن اشتهر منه لانه يثبت ممن اشتهر منه او فى
حق نفسه فقط اى ثبت المعنى الحقيقى وهو النسب فى حقه فقط بان يثبت نسبها من غير ان ينتفى عمن اشتهر منه وذا
متعذر اى الثبوت فى حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لانها مشهورة النسب من الغير ولا يكون ان يكذب الشرع المدعى
اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع
ولا المجاز عطف على قوله ولا الحقيقة والمراد المعنى المجازى متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذى يثبت بهذا
اى بلفظ هذه بنتى ينافى ملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه فانه ان يثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما
ان يثبت التحريم الذى يبقى صحة النكاح السابق او التحريم الذى لا يبقى فلا يمكن الاول لانه لو قال لاجنبية بعده
انت بنتى يكون لغوا فعلم انه ان يثبت التحريم الذى يبقى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق
النكاح كالطلاق وذلك لا يصح لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذى يقتضى بطلان النكاح السابق
فكيف يثبت به التحريم الذى هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقريرهم الاسلام على هذا الوجه لم يكن
لا ان يثبت حقه وحق من اشتهر منه فواضح يمكن او فى حقه فقط وهذا لا يثبت حق النسب فذا متعذر
لان الشرع يكذبه او فى هو التحريم فهذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذى يثبت بهذا ينافى ملك النكاح كما ذكرنا
ولا المجاز وهو التحريم فلذلك المنافاة ايضا والفرق بين التحريم الاول والثانى ان المراد بالاول ما يثبت
بولاء الالزام فان ثبوت النسب يوجب الحرمة والمراد بالتحريم الثانى ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف

لوا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا لو اطلق السقف
واريد به الجدار فانه لو قيل لا حاجة الى قوله لما مر ان شرط صحة الاستعمال في صحة التجوز بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل
فهذا الترديد يكون صحيحا فالدليل الثاني لهذا التجوز المدلول التزاما ليس كونه مساويا لما للكلام على الدليل
الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له بعلم ان شرط التجوز بطريق المجاز وهذا مستعد ايضا للمنافاة المذكورة
ولو يقوى هذا الوجه وهو ان شرط التجوز فاما الشرط بطريق الالتزام وهو ح لعدم ثبوت الموضوع له وهو
الشرط بطريق المجاز وهو ايضا للمنافاة المذكورة كان لنفس مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز
يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار
وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي
وهو يرمي في رأيت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا اردت ان تخبر عن رؤية
شجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت اسدا فلابد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال
ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز فذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي
اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا
ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحية الشعر اي لان يستعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذا
كان السجع ايقاع مثل الاسد والعيد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع واصناف البدائع
كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك
هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق او معناه اي اختصاص معناه فمعنوي الداعي
الى الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة الكلب وهو الذباب
الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة
السم لبعض المطعومات لينفر السامع او زيادة البيان اي اختصاص معنى المجاز بزيادة البيان
فان قولك رأيت اسدا ابلغ في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود
اللازم وفي المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز كدعوى بالبينة واستعمال الحقيقة

يكون دعوى بلاغته او ويلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظ اى الداعى الى استعمال المجاز
قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجها الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق لى
لو ترك معناه فيوجب سرعة الفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اى الداعى
لى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فكل لم يكن معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح
الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاول لم تقوى المعنى دلالة
اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلابد ان يستعمل لفظ المجاز ذات متكثرة فبعضها اوضح فى الدلالة وبعضها
اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لكانه
القرينة يكون ان يرتفع الاخلال بالفهم ثم لو كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات التصفية
بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا لم يذكر الملزوم ينتقل على
اللازم وان المجاز يوجب سرعة الفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن لم يكن معناه لم يؤدى بعبارات كثيرة كلنه
ما قلنا فالتمثيل الاول صف الشئ بالطول على مقدار مخصوص فاصل المراد لم يصفه بالطول وتمام
المراد لم يصفه بالطول المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان
كيفية الطول فلابد لم يذكر شيئا يعرف السامع كيفية طوله فيشبهه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد
او غير ذلك بالرفع ايضا اى تكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى تلك المواضع مما ذكرنا فى معدته كتاب
الوشاح وفى فصل التشبيه والمجاز فانى قد ذكرت فى معدته وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو
فان يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون
فيه مبالغة التشبيه وربما يكون مفيدا او يكون فيه مبالغة التشبيه كالاستعارة فصل
وقد يجرى الاستعارة التبعية فى الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة
اصلية وهى فى اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهى فى المشتقات والحروف وانما قالوا
هى تبعية لان الاستعارة فى المشتقات لا تقع الا بتبعية وقوعها فى المشتق منه كما تقول الحال ناطقة
اى دالة فاستعير الناطق للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة فكذا الاستعارة فى الحروف فان الاستعارة

يتعلق تعلق بمعنى الحرف فيه اي في الحرف كاللام مثلاً فيستعار اولاً التعليل للتعقيب
فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيكون بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون
بعقيب العلة المعلول او بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب استعار اللام اي التعقيب
نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل
لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف في وقوع المعلول عقيب العلة
ومنها نذكر حروفا يشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو
لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين
كالالف بين المتحدين فانه يكفي جاء رجلان ولا يكفي فيما في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف
وقوله لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما وعلى هذا لا يجب الترتيب في الوضوء ولا في السعي
بين الصفا والمروة فوجوب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤوا بما بدأ الله لا بالقرآن فان كون من الشعائر
لا يحتمله اي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤوا بما بدأ الله به لا يدل على ان بدأ الله به موجب لبدائتكم لكن
تعدده في القرآن لامر من مصلحة كالتعظيم او كالاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب
واما الوجوب في الحقيقة فالاجماع وقيل غير ذلك وبالسنة علينا بتقديم الادوا وزعم البعض
انه للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما
في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض باطل
بل الخلاف فيه مبني على ان عنده كما يتعلق الكل بالشرط بواسطة الاول يتعلق كذلك فان المعلق
بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما تقع
جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ طلاقا عند
الشرط كما لو كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها فقال ان دخلت الدار فانت طالق فعند
الشرط يقع الثلث كذا هنا وان قدم الاجزاء اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار يقع الثلث اي اتفاقا لانه لو قال ان دخلت تعلق به الجزاء الموقوف دفعة

قبل قوله الامام

فان قيل ان تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى صح نكاحهما ويكلامين منفصلين اي
قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل
نكاح الثانية فجعلها للترتيب كذا وضع المسئلة اصول شمس الائمة وفخر الاسلام فقد وضع المسئلة
بهكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فعقد بغير اذن الزوج لا حاجة الى
التقييد به وعلى تقدير تعقده لا لانه لا يتقبل النكاح فضولي كونه قبل الزوج لو لا كون المتولي الفضولي
الواحد في النكاح وقد قيد في الكواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع
الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به لان الحكم الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين
وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل
يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما لو كان نكاح الامتين برضا المولى ورضاهما دون الزوج فان
بين المسئلة مختلف في العقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد ولم الق بعقدين تفصيله
ويعلم ذلك في الجامع الكبير ولو زعم الفضولي امتين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية
ولو اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطل الا
نكاح كل واحدة منهما لحصول المقارنة وان قال اعتق اي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له
ولا مال له سوى ذلك فان قالها متصلا اعتق من كل ثلثه وان سكت بينهما ذكر عتق الاول ونصف
الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق اي هذا او سكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض انهم العبيد
على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا او سكت فقد عطفه على الاول فوجب ان يعتق نصف كل منهما
الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال وهذا فوجب عتق ثلث كل منهم لكن لم الاولين
فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع من الاولين لحصول المقارنة اي جعل حرف العطف بمعنى الفاء فان قال متصلا
للقران عند لحوقها عتقهم اي ثلثا لانه لو لم يكن للقران لم يحنث الرجل كان كمسئلة السكوت قلنا
في الاولى فلما اعتق الاولى لم يبق الثانية محلا لا يتوقف فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق الا تتمة
محلا للنكاح فبطل نكاحها ولا بالثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره لو كان آخره مغيرا بمنزلة

الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا

الشرط وكلا شهدا. ومنا اشارة الى ما بين المسئلتين كذلك اى لكن الكلام مغيرًا لاول لما في الاختين فللزوم
اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى ولا في كلا اخبار بالاعتاق فلان عتق اعتق اى هذا يوجب
عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث مبهمًا منهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول
الكلام بخلاف الاستثناء اى في المسئلة الاولى ليس لكن الكلام مغيرًا للاول لانه لو قال اعتقت هذا وهذا
فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين لكن الكلام مغير للاول فيتوقف
وقد ذكر في كتاب الحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الاستثناء ومسئلة الاختين بل لا حاجة الى الفرق لاصلاح
وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الاستثناء قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه
فان افرد لكل واحد منهما خبرًا في مسئلة الاستثناء فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد
فيتوقف حتى لو افرد منها بصحة نكاح الاولى ولو لم يفرد في الاستثناء بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معًا
وصح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية
واحدة وانما تجب اى المشاركة لو افتقر الثاني الى الاول فيشارك في الاول اى لكن الكلام اول فيما تم
به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله اى مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اى لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول
متحدًا في المعطوف والمعطوف عليه كوان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس تكرار قوله
ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة بخلاف التكرار فانه يكون تعلق لا جزئه
التكلمي بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت لا بتقدير مثله اى
لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى او بتقديره اى بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا
بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد نحو جاء زيد وعمرو لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا
الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلاة
وآتوا الزكاة لا يجب الزكاة على الصبي كما لا يجب الصلاة عليه لانه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على
انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلاة لا يكون

مخاطبًا بقوله آتوا الزكاة لكنا نقول انما لا يجب الزكاة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من
اهلها والقائل بوجوب الزكاة على الصبي يقول الخطاب بالصلاة والزكاة يتناول الصبيان
لكن العقل خصهم عن وجوب الصلاة لانها عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة لانها مالية يمكن اداؤها الولي
عنه وهذا فاسد عندنا لا لاشتراك راجع الى اي بالشركة في الجمل الناقصة انما تثبت لما افتقرت
الثانية منه في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر تعلق العتق بالشرط ايضا لان الجملة
الثانية في المعنى بحكم الافتقار لعطفها على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الناقصة مثلها بخلاف [illegible]
وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء لا ذكر الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه
انما شرك لو افتقرت الثانية معه وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر [illegible] لا
لانها جملة تامة غير مفتقرة الى الاول مستبعد ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فان
[illegible] اي في المعنى بحكم الافتقار مع انها جملة تامة لا مناسبة بينها وبين الجزاء في كونهما جملتين اسميتين
ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء ولو كانت معطوفة على الجزاء يكون في المعنى [illegible]
لان الجزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا لانه
كان المعطوف [illegible] حقيقة كان المعنى [illegible] وحكما كالجملة التي [illegible] يحمل على الشركة
ليكون الواو على اصلها بقدر الامكان لكن لو لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا لو كان المعطوف جملة لا يكون
في المعنى فلا يكون مفتقرا الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فالواو يكون لمجرد النسق
والترتيب نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق لم يكن [illegible] على الوجهين [illegible] اظهار الخبر
وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء اذ لو كان معطوفا على الجزاء لكفاه ان يقول
وضرتك وهو بخلاف [illegible] متعلق بالشرط ولذا جعلنا قوله [illegible] ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على
الجزاء لا قوله اولئك هم الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر يوجب كونه معطوفا على الجزاء
وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ولا
تقبلوا جملة انشائية مثل فاجلدوا والمخاطب بها الائمة وقوله [illegible] جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة

قوله لا فرق بين مسئلة الاستثناء ومسئلة الاختين

الحصيري

معطوفة على الجزاء

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم

في الجزاء فانه في ولا يصلوا او دليل عدم التشارك فانه لا اولئك فقطعا الاولى على الجزاء لا الاخر ومن
هذا بابي في كون فصل للاستيناف والفاء للتعقيب فلهذا تدخل الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه
فانت طالق فالشرط لم تدخل على الترتيب بين غير ترتيب وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد
يكون المعلول عين العلة في الوجود كما في المعلوم عرفا نحو سقاه فاروى واطعمه فاشبعه وكسوته فتجزى ولكن الا بدخل
علوكا بشترية فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك بكذا فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر
ولو قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فاذا هو لا يكفيه يضمن كما قال
ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد يدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره ادى الي الفا
فانت حر معنى الحال وكذا انزل فانت امن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب
والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول لما كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير
العلة معلولا فلهذا ادخل على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى ترفقوا فان خير الزاد التقوى
وقول الشاعر لو انك لم تكن ذا اهلية فدعه فدولته ذاهبة ونظائره كثيرة وانما قلنا بمعنى في الحال لان
قوله فانت حر معناه لا نك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يكون الا الفعل المضارع
لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت
بمعنى المستقبل وانما يجعل ذلك اذا كانت ملفوظة لا اذا كانت مقدرة فلا يقال ان تاتني اكرمك ولا تقول
ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل فكذلك لا يجعل الاسمية
بمعنى المستقبل ايضا على ان الجملة الاسمية تبعد من المستقبل ومدلول الماضي قريب منه بالنسبة اليها
لاشتراكهما في كونهما فعلا فلما لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية بمعناه بطريق اولى
ثم للترتيب مع التراخي وهو ان الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة وفي الحكم عندهما
فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده تطلق حتى وتلغو الثانية والثالثة ان كانت مدخولا بها
تقع الثلث ان لم يكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعند في غير المدخول بها اي عند ابي حنيفة في غير المدخول
بها ان قدم الجزاء وان لم يذكر تقديم الجزاء لانه ما في هنا لك قوله وان قدم الشرط فدل على ان السابق في تقدم

الجزاء يقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان الزائد لغو عنده فيلغو الكلم و
يلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال
لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة
تعلق الاول انه لو تزوجها ثانيا فوجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها اي في مدخول الجزاء ولم يذكر للعلم السابق
نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار و لما
كانت المرأة مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان ويتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق الاول
ونزل الباقي وهذا ظاهر واما جعل ابو حنيفة الترتيب راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم
ممتنع في الاسباب لان الاحكام لا تتراخى عند التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما
في التعليقات فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا التعليق
في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك
نحو جاء زيد بل عمرو فلهذا اذا قال له علي الف بل الفان يجب ثلاثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول
كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين بطلق ثلثا فلما اجاب لاحتمال التدارك وذاك العرف في الاقرار اذا
اشار الى التدارك اي التدارك في الاعداد يكلمه بل بل جرى به في الاقرار عرفا نحو ستون بل سبعون
بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء
لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لعطف الطلاق الانشائي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب فقلنا يقع
الواحد لو قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه لو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة ولا يمكن التدارك ولا ابطاله لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع ثنتان بل
بخلاف المعلق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط
لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعلق الواحدة بالشرط وافراد الثنتين بالشرط لا الاول اي قصد
تعلق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي لا ابطال المذكور ويملك الثاني
اي لا افراد المذكور فيتعلق بشرط كانه تعلق الثنتين وهو بقوله بشرط كانه جمع تعليقات حدهما

التدارك والا فهو كلام مستانف كما وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون كلاما مستانفا نحو لك علي الف قرض فقالت المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه مستعمل فيه لكن غصب ولا يكون الكلام مستقيما مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلا ننفي كونه قرضا وتداركه لكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون نفيا لاقرار بل يكون نفي السبب بخلاف ما لو ان امة تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين بفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بالنفي في هذه المسئلة الكلام غير مستقيم لم اتساقا ان لا يفسخ النكاح الاول بل يجيز لكن يصح ما بعدها تداركا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بعينه بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الكل ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان لوامات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما لو اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا مما يلي

فانت طالق واحدة وان قال ان دخلت فانت طالق ثم ثم فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال انت طالق ثم طالق ثم طالق عند عدم الدخول بخلاف الواو وما هو للعطف على تقرير الاول فيتعلق الكل بواسطة الاول كما قلنا بخلاف الواو قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع تقرير الاول فيتعلق الكل بما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب لا ما بعد المجلس بوقوع الاول لا يبقى الكل والثالث كما قلنا في حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفي لو ادخل في المفرد فان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل فانه للاعراض عن الاول ولكن ليست للاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار فلا تكون اي النفي رد الاقرار ويحتمل ان لا يكون له لكن يعرف العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر به لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لان ذلك النفي متوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكر في المتن انه وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام متوقف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يرتفع البعض وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة لو قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعها مني او وهبها بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه لو وصل فكان يكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما وهو النفي عن نفسه وثبوت الملك لزيد معا ثم تكذب الشهود واثبات الملك للمقضي لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت الملك لزيد فيكون حجة عليه اي على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا بما قبله او لا فان صلح يحمل عليه

اي البيان انشاء من وجه اخبار من وجه … وكلمت هذا او هذا ايهما تعرف صح فلهذا اي لما
قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق لقوله ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من
قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاء القتل والصلب جزاء اخذ المال والقتل وقطع اليد والرجل
والتخويف جزاء النفي اي الحبس الدائم على انه … بناء على هذا المثال وان اخذ وقتل يقتل او
ان شاء يقطع ثم يقتل او يصلب او ان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا فالاولى هذا
حر او هذا للعبد وروايته ابطلان … لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة
يحمل على الواحد المعين مجازا والعمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين
كانه قال احدهما حر وهذا … لم يكون معناه هذا حر او هذا فيخير بين الاول والاخير … حمله على قولنا احدهما
حر وهذا اولى لوجهين الاول ان … يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر او
هذا حر وان … ويكون المعطوف عليه … او هذا مغير … هذا حر … وهذا غير مغير
لما بعده والواو للتشريك … وجوده كالاولى فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين
الاول والثالث بلا توقف على الثاني فصار معناه احدهما حر … وهذا يكون عطفا على احدهما … الا
الوجهان تعرفهما خاطرك ولو استعمل في النفي يعم نحو ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك
لم يعد بين لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما ولو
قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا
المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما لو حلف لا
يرتكب الزنى واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا
ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان للاجتماع اثر في تاثير المنع
اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما لو حلف لا يتناول السمك واللبن فهنا للاجتماع تاثير
في المنع فان تناول احدهما لا يحنث الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في

اي في الحلف بان لا يرتكب الزنى والاكل مال اليتيم ١٢

انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم في سورة المائدة

فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل
فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل
هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وبنحو ما ذكرنا فاحفظ
هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل وقد يكون للاباحة كجالس الفقهاء
او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة
فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف
بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء
من الحظر اباحة وقد يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم اي الا ان اذا
يرتفع بوجود الفعل كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او لا ادخل تلك فان دخل
الاولى حنث وان دخل الثانية اولا بر حتى للغاية كحتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد يجيء للعطف
فيكون المعطوف اما افضل او اخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر كضربت حتى زيد غضبان
جواب الشرط … محذوف اي … او فالخبر ذلك الاول ولكن لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما ذكر
نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اي ماكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والغاية
الانتهاء اليه فللغاية كحتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا والا فان احتمل الصدر ان يكون سببا للثاني يكون
كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث
ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني
فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء
جزاء فيحمل عليه ولو قال ان لم ات … عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كانه قال ان لم
اتك فاتغد عندك حتى لو اتى ولم يتغد … ولم يحنث … اي للعطف المحض نظيرا في كلام العرب بل
اخترعه الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان

قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد

يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا

الباء

فان قال بعت العبيد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبيد يكون سلما فيراعي شرايطه ولا يجري الا في الا ل
في الكر بخلاف الاولى فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان الكر معناه الا خروجا ملصقا
باذني وفي الا ان آذن لا اي لا يقال لا تخرج الا ان آذن لا يحتاج لكل خروج اذن بل لو اذن مرة واحدة
فخرج ثم خرج من غير اذن لم يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر
والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ان يحمل على المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة
بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد
وجد مرة فارتفع المنع اقول لكن يمكن على وجه آخر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر
قد يقع حينا لسعة الكلام نحو آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون معناه لا تخرج وقتا من الاوقات
الا وقت اذني فيحتاج لكل خروج الى اذن ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة بلا اذن
وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت الباء في الآلة نحو مسحت الحايط بيدي يتعدى
الى المحل بنفسه وفي كله وان دخلت المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل بل بعضه
اعلم ان الآلة متصف بها بين واسطة بين الفاعل والمفعول في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود
في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت
الحايط بيدي لان الحايط اسم المجموع واليد مع مصورها ايدي كله بخلاف ايديها اذا دخل الباء في المحل
وهي حرف مخصوص بالآلة فتشبه المحل بالآلة فلا يراد كله وعلى للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين
يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو بايعتك على ان لا يشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى
الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط
لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر فحمل على الالصاق مجازا فاذا قال بعت منك هذا العبد على
الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله اي عند ابي حنيفة رحمه الله كلمة على في الطلاق
للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب
ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما

بيان ما بعد الغاية وما بعد الاستثنا خلاف ما قبلهما وما قبلهما ينتفي بما بعدهما

اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا ولما كان العوض ينقسم على اجزاء
المعوض لانه يقابله فيتقدم قسط لما اي تتصل العام بعد من شيئت من عبيدي الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام
ان احتمله فقط اي احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت
الى شهر فتاجيل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف
دل الكلام عليه فصار كانه قال بعت واجلت الثمن الى شهر يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي
التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية في التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع
في الحال مبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل الكلام نحو بعت هذا البستان من هذا الحايط
الى ذلك واكلنا السمكة الى راسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن اي وان لم تكن غاية قبل التكلم فصدر
الكلام ان لم يتناولها ففي الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية
وهي الليل فيكون الغاية لمد الحكم الباقي فيها كذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية تحت المغيا
وان تناول اي ان تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها
اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فيدخل تحت المغيا وللنحويين في الاربعة مذاهب
الدخول الا مجازا اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعليه اي المذهب الثاني قول لا يدخل
الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك
اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا اي بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق
الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا
في الليل وهو ان صدر الكلام ان لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام ان
تناول الغاية يدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب
الرابع شيء واحد واما الاصطلاح العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا فمعناه
ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب
الثلثة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول

العاية لا تدخل تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها الا بتشرع وجهاء وبعض الشارحين في الواهي غاية
للاستيعاب فلا تدخل تحته اي بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا الكلام على ما للمتقدمين بينوا بهذا
الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط
فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة فذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يمكن الغاية
غاية للغسل المجموع لان غسل المجموع لا الى المرافق يحتمل الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض
الذي يسقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فيتعين الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل
تحت السقوط فانه قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء
محال لا الآخر عند ابي حنيفة لو محتجا تسعة وعند زفر لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وعندهما تدخل الغايتان
فيجب عشرة وتدخل الغاية في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار
ثابتا في الغد عند ابي حنيفة لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما بعده وكذا في
الاجل واليمين في رواية الحسن عن ابي حنيفة لما ذكرنا في المرافق لا الاجل نحو بعت الى رمضان
اي لا اطلب الثمن الى رمضان ولا اليمين نحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم
يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه وفي للظرف والفرق بين اثباته واضماره نحو
صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا اي انت طالق غدا تقع في اول النهار لكون
واقعا في جميع الغد لو نوى آخر النهار صح ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا ان نوى في دخولك
فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة ان لم يصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
فلا تقع بانت طالق في مشيئة الله وتقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة
متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله ولكن يقال ان شاء الله وانه يتعلق ببعض الممكنات
دون البعض ولا علم لنا بانه يتعلق بجميع الممكنات والممتنعات فعلى هذا في علم الله لا يراد به التعليق بل المعلوم
فذا بانت في معلوم الله هو ايضا الظرف مع المقارنة فتقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت

وفي الغد

انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة تقع واحدة وقبل المتقدم متقدمة واحدة ثم قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للثاني وثنتان لو قال قبلها اي تقع ثنتان
لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي
وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع
في الحال فيقترنان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة
يقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة وبعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة
فتكون لغير عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كما ثبت الشرط ان للشرط فقط فيدخل
في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق لم ما ثبت شرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت
فيقع في آخر الحيوة ولو اعند الكوفيين تجيء للظرف وللشرط نحو ولو اذا يحاس الحيس يدعى جندب
وهو ولو اذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف
فهو دخل في امر كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بلا سكوت في متى لم اطلقك
انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه ولو قال لها اي لو قال اذا لم اطلقك فعندهما كمتى اي كقوله
متى لم اطلقك انت طالق حتى تقع بلا سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس
لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت في الاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف قوله طلقي نفسك ان
شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد يجعلان كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك
انت طالق كما لم يجعلوا على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة كان اي قوله
اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق
والفرق انه لما جاء بكلا المعنيين ووقع الشك في ثبوت الوقوع في الحال فلا تقع بالشك وفي شئت
في انقطاع علقة بالمشيئة فلا ينقطع بالشك اي جاء اذا بمعنى متى ويجيء بمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك

ولو قال لها انت طالق واحدة

ولو اذا عند الكوفيين تجيء للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه الجملة ... ويكون استعمالها فيما هو قطعي الوجود ... واذا يكون كذلك ... واذا يحاس الحيس يدعى جندب ... واذا تصبك خصاصة فتجمل ... ما دخل في غلبة ... بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل

بالشبهات فعلا حد بالتعريض بخلاف نحو لست انا بزان قالوا وكنايات الطلاق تسمى بها مجازا لان معانيها غير
مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها باينة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره
فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق
لانهم فسروها بما استتر المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم
ان علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب
الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد
المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب بان اطلاق
لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البينونة وهذا بناء
على ان الكناية عندهم ولو فسرتها بما فسره علماء البيان حتى المدعي وهو السؤال لا يحتاج في الجواب
الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فالمدعى وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون
الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل
منه الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق فيحصل هذا بطريق البائن معناه الا
في اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ان يعد من الاقراء فاذا
نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الوصول وان كان قبله ثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فيعد
علة للمسبب انما يطلق على السبب لكان المسبب مخصوصا به وهنا ليس كذلك وكذا استبرئي رحمك
بعين هذا الدليل اي الدليل الذي ذكرنا في اعتدي فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا
نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع واحدة ولا تثبت البينونة لعدم دلالته
على البينونة التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ ان ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان
زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى انسد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا
ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة
نص في الفرق بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله مثنى و

انت طالق ان يحمل على متى في الحال والحمل على ان يقع عند الموت لوقوع الشك في الوقوع في
الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان شاء اي في طلق شك لو اشترط لاشك لان الطلاق تعلق الحال
بمشيتها فان حمل على ان اشترط يتعلقه بالمشية وان حمل على متى لا يشترط ولا شك انه في الحال يتعلق فلا
يشترط بالشك وكيف سؤال عن الحال فان استفهام اي السؤال عن الحال وجواب ان محذوف في
فيها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطلت اي ان لم يستقم السؤال عن الحال بطل كلمة كيف فيعتق
في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت اعلم
ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت وانت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت
مجازا ومعناها انت طالق بأية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام
كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم
تعلق الكيفية بصدر الكلام وفي طالق انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اي كونه رجعيا وبائنا خفيفة او غليظة
مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها
فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار
النيتين لا نيتها فلا بد من وقع لها ولا نيته فلا بد من الرجعي هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا سقطا
فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق
ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة فحاله كاصله سواء اطلق انه هذا مبني على امتناع قيام العرض
بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا
ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا فعندهما نحو هذا لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به
وان الاصل يوجد بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر
لان الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها يتعلق الآخر فصل
في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ

ای الکسل او کونه فانیه الاولی والسوق انما یتصف و الملائکة علم من عرف بنصابه بالحکم الکلی العصلی ...

ثلاث ورباع عطف على الجلي بقرينة العدد لان الحكل قد علم من عرض الآية لا تقسطوا في اليتامى ... شى ... سبيل فا ... ولا یکون ذلك الشى واجبا ...

لمقصود اثبات هذا العدد كونهم ... سواء ... و نظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله

قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة الظاهر ان الاولان

للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ

والمحكم غير قابل للنسخ والمثال الاول المذكوران ومنها قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله ان الله بكل شيء عليم

في ذلك سواء لانهما ان اريد احتمال النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما يصير اذ ليس في الآيتين ما يمنع

النسخ بحسب اللفظ وان اريد بحسب محل الكلام او اعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود

الملائكة لا يقبل النسخ كالاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا او ... نظائرهما في الحكم الشرعي ليظهر

الفرق بين المفسر والمحكم نحو قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ... للرحمة كافة ... لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ

لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ والكل يوجب

الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض ولو اخفى فان خفي لعارض سمي خفيا وان خفي لنفسه فان

ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي كآية السرقة خفيت في النباش

والطرار لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به الا ان الخفاء لمزية شبهة فيه الحكم والنقصان لا والمشكل

لا الغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط نوعا

الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد

بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحقنا بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة

وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم

جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف في المبالغة لا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة

بديعة نحو قوارير من فضة فان الاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى واما اشكل

هذا بسبب الاستعارة لان العادة ان تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد انها صفاء الزجاج

وبياض الفضة والمجمل كآية الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هي الفضل

قوله والمراد ... ان ... لتعقل اللفظ ... الاسباب و ... من المجمل سوا ذكر التزاحم المعاني ... الاقدام كالمشترك والغرابة اللفظ كالهلوع او لاستعمال من معناه اللغوي الى معنى ... كالصلوة والزكوة والربوا تلويح

هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فهو مجمل ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء

الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه

كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوها وحكم الخفي الطلب والمشكل التامل والمجمل

الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف

هذا من باب العطف على عاملين والجر مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية

عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء

قرؤا بالوقف على الا الله وقالوا لا يعلمها الا الله والبعض قرؤا بلا وقف فعلى الاول الراسخ عالم بالمتشابهات

وهو مذهب علمائنا وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين و

الاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين والاليق بهذا المقام ان يكون قوله ربنا لا تزغ قلوبنا

سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة

والضلالة وايضا على ذلك المذهب يقولون جملة مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل فكما ابتلي

من له ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب العلم فالمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم

ابتلي الراسخ في العلم بالوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو لم ورد الكلام للافهام فلم لم يكن

للراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فالفائدة في انزال المتشابهات تحصيل الفائدة في الابتلاء

فكما يبتلى الجاهل بالمطالعة في طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة

البليد يكون بالعدو ورياضة الجولة بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمها بلوى واعمها جدوى

اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى واعمها جدوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من

ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم وكل الى الله ويفوضه

اليه ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم

وهذا مشتمل اقدام الطالبين وهذا مثل العجز عن درك الادراك ادراك فمثل الدليل اللفظي لا يفيد

اليقين لانه يبنى على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اي يكون

والراسخون معطوف على اسم الله والمعنى انهم يعلمون تاويله ايضا ويقولون في موضع نصب على الحال وقيل الراسخون مبتدأ ويقولون الخبر والمعنى ان الراسخين لا يعلمون تاويله بل يؤمنون به ابو البقاء

كبح الدابة جذبها اليه باللجام لكي لا تقف ولا تجري

فان الدليل اللفظي ... ام لا

الوقف على الا الله مع الفتنة ١٢

منقولا عن الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم اوله واى مثال وابروا البحوى الذين
ظلموا اكلها يكون من قبيل اكلونى البراغيث والناظر والتاريخ والعارض العقلى وهى ظنية لان الوجوه
وهى نقل اللغة والنحو والصرف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر ولان العدميات وهى من هوله وعدم
الاشتراك كلها لا تحقق فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل لان ما قيل ان الدليل اللفظى لا يفيد اليقين لان بعض
اللغات والنحو والصرف يبلغ حد التواتر كاللغات المشهورة على الشهرة ورفع الفاعل ونصب
المفعول وان ضرب وما يشابهه فعل ماض واشباه ذلك فكل تركيب يولف من هذه المشهورات
قطعى لعلها سواه ان الله بكل شئ عليم ونحن لا ندعى قطعية جميع النقليات ومن له ادنى ان لا شئ من المركبات
يفيد القطع بدليل فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد
... العقلاء لا يستعملون الكلام فى خلاف الاصل عند عدم القرينة واتفقنا قد يعلم بالقرائن القطعية ان
الاصل هو المراد ولا يبطل ما قيل التخاطب قطعية التواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم
القطعى فى معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثانى ما يقطع الاحتمال الناشئ
عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثانى علم الطمأنينة
السابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى هى على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عبارة ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازم المتقدم المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم فى شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة
انه الحكم فى المنطوق لاجله دلالة ثم اعلم ان مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الاربع
وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا ... الذى بحث من كلامهم ومن الامثلة التى
اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين
الموضوع او جزئه او لازمه المتأخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له واما
فلذا ذكر ان الحكم الثابت بالعبارة فى اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم
الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا
فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الى الانصار سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة

للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله اولئك هم الصادقون فى سورة الحشر

الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب والمعنى الاول هو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى
الموضوع له وقد حقق عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثانى وهو
زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم
بحيث لا يملكون ما خلفوا فى دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما
سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع
له ثابتا بالنظم ولكن اللازم المتأخر ثابت عندهم بالنظم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى
المولود له سيق لايجاب النفقة على الوالد وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة
الى ان النسب الى الاباء على الوالد لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها وهو الانفاق
على الولد وهذا المعنى لازم خارج للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوا اشارة لكن هذا المعنى جعلوا
اللازم الخارجى المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة فى الموضوع له واشارة الى جزئه والمثال
الثانى عبارة فى الموضوع له واشارة الى اللازم ... الاولاد والاولاد واشارة الى جزئه ومثال
... الاباء الى ما ذكر فى المتن وله ان قالت المرأة لزوجها انكحت على امرأة فطلقتها فقال ارضاء
لها كل امرأة لى فطالق طلقت ... قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام
لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اى غير هذه المرأة فيكون عبارة فى جزء الموضوع له واشارة الى الموضوع
له وهو طلاق الكل واشارة الى الجزء الاخر وهو طلاق هذه المرأة وانفاقا لكن اللازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق
كوجوب المهر والعدة ونحوها كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتأخر وهو التفرقة
بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له من الاجزاء والى اللوازم الاخر واما مثال للازم المتأخر
لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم
المتأخر كدلالة العلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم المتقدم كالمعلول على العلة فان الاول قطعى
دون الثانية لان دلالة المعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا و الا ... المثبت للعلة مثبت
للمعلول بخلاف المثبت للمعلول ... للعلة التى هى اصل بالنسبة الى المعلول ... ان المعلول

والتعريف

جوابا عن قولهم انما البيع مثل الربوا ١٢

باب معان النص المثبت للحكم ولا يخفى ان العلم بانه معنى النص المثبت
للمعلول فيتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء ولا احد
دلالة النص فهو ما دل على الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من
يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى تسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف يدل
على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان
الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى لو كان
عين الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه فحينئذ ان سيق الكلام له فعبارة وان
لم يسق وان كان لازما متقدما فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى
علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة له
اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له
من حيث اللفظ لان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا ايضا
خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا ما وفقني الله
بانوار التحقيق والتنقيح هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن
لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق
لاستحقاقهم سهما من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله وعلى المولود
له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتهما على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء والى
ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص
ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق
على الولد لانه لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير
لانه اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان ارادوا استيجار الوالدة لارضاع
ولدها يكون ثابتا بالاشارة ولو ارادوا استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة

لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم
واحفظوا ايمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون

لعدم ثبوته بالمنطوق وعلى الوارث اشارة الى ان الوارثة تستحق بقدر الارث
لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق تقتضي علية المأخذ وكقوله اطعام عشرة مساكين
فيه اشارة الى ان الاصل فيه الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك
كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والجواز التمليك دلالة لان المقصود
قضاء حوائجهم وهي تنشأ فاقيم التمليك مقامه ولا كذلك الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة
الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان تصير العين كفارة فيتملك العين لا الاعارة
لانتهي بل على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود اعلم ان الكسوة بالكسر مصدر
لكن الاباحة في الطعام وهو ان ياكلوا على ملك المبيح تتم المقصود دون اعارة الثوب وهي ان
يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب
ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل وثانيا دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فلفظه ولا تقل
لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان التافيف
حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت على الرجل
نصا وعليها اي على المرأة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي
مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة النص الوارد في الوقاع فان
المعنى الذي يفهم من الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فان الامساك عن المفطرات
الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فالحري ان يشرع الزاجر فيهما
وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة النص الوارد في الزنا فان المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة وسفح
الماء في محل محرم مشتهى وهو موجود في اللواطة بل بزيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق
الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء
على وجه لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه
هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه فساد الفراش اي فراش الموقع لانه يحب اللعان و

بث العرفه بسببه وبشبهه النسب ولا يصيع الماء بعاصر اي ما قال لا من يصيع الماء في
اللواطة بعاصر في الحرمة لانه قد يحلّ بالعزل والشهوة قد من الطرفين فيتطلب وجه الى وجوب الزنا
والدفع بالحرمة غير مانع اي بوجه اللواطة على الزنا بالحرمة غير مانع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة
بدون معنى الكمال اي المخصوصة بالزنا وهو هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب
لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا
بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل
بالسيف فان المعنى الذي يعلم موجبا حالي عن الفهم في يفهم الجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس
متعلق بالجزاء والانتهاك لفظ من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه
قطع الحرمة بما لا يحل وفي تاج المصادر [illegible] ما لا يطيعه البدن
وقال ابو حنيفة لو المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه يتم الجناية قصدا على النفس
لانها الحيوة فيكون كاملا وكوجوب الكفارة عند الشافعي في قتل العمد واليمين الغموس
بدلالة نص ورد في الخطأ والمعقود اوجب الشافعي الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في
الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة النص
ورد في المعقود وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لانه لما اوجب القتل
الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه ولما اوجب في المعقود لما كثرت فاولى ان تجب
في الغموس وهي كادت في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة لتصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تتأدّى
بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان تكون سببها دائرا
بين الحظر والاباحة كقتل الخطأ والمعقود فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد
والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر وقال تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات فان قيل ينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله
محضة لم يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب الكفارة
قلنا فيه شبهة الخطأ اي في القتل بالمثقل شبهة الخطأ فانه ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة مما

يحتاط في اثباته فتجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطأ فان قيل فينبغي لم تجب فيما
لو اقتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل
المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حربي فظنه محلاً يباح قتله كما لو
قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا ولما كان فيه شبهة الخطأ ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في
القتل بالمثقل تجب الكفارة بشبهة الخطأ قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه
مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي
المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطنا القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني
شبهة الخطأ في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستأمن من حيث
الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت
الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من
كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن لكن القتل بالمثقل فان شبهة الخطأ ثم
حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي
ان يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل
ومن وجه هو جزاء الفعل لان الاول فلقوله تعالى النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا
واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما
هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت
بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو دون القياس لان المعنى في القياس يدرك رأيا لا
لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت بها بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات
كالحدود والقصاص قال عم ادرءوا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن

كلاًّ اي اثباته بدلالة النص لا بالقياس فعليك بالتأمل فيهما ولا المقتضي فنحو اعتق عبدك عني بالف
يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيثبت
اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي الايجاب بل يثبت جميع شروطه بل يسقط
من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط لكن يحتمل سقوطه في الحكم لا يثبت فقال ابو يوسف رحمه الله انه
لما ثبت انه لا يسقط شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويسقط الهبة عن القبض
وهو شرط كما يسقط البيع هنا عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما
يحتمله اي القبول بالسقوط لانه مما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضي
اي ان كان المعنى المقتضي متحققا او لو لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت بالضرورة فيتقدر بقدرها
ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فلو
قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة
بصيغته فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف كقوله واسئل القرية فيصح نية
لا اكل اكلا وهو التخصيص لا اكل اكلا صحيح بالاتفاق قلنا الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على المصدر
الافراد بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية
فان قيل لو لم يكن عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل
فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وهو موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد
الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق
المنطوق فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء
قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصر وهي ان يكونا في دار واحدة وكامل وهي مساكنة
اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من عموم المقتضي بل من

اصلاح

الا ان يقال المساكنة في بيت واحد

باب في بيان احد محملي اللفظ المشترك او بيان احد نوعي الجنس كما بيان عام في هذا الفصل وقد عرف
التي بحسب اعتبار بالعدم و الناقص يكذا منوي الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى
الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء
بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق
اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ان فان قيل ثبوت البنوة في انت ابني امر شرعي اقتضاء
فينبغي ان لا تصح نية الثلث فلما نعم لكن البنوة على نوعين يصح نية احدهما
ولا كذلك الطلاق فانه لا اصلاح فيه الا بالعدد وما يحصل بذلك الجزء وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف
المقتضي نحو واسئل القرية اي اهلها فاثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليها فالمنقول حقيقة هو الاصل
فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص فوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضي لا عموم له
اصلا لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا
بطريق اللغة لان من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن
المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان حصل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف
يكون ثابتا بالاقتضاء لان المقتضي في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك لان الطلاق مدلول
اللفظ فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما ان ليس
المراد بوضع اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل
الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اصار للانشاء الفاظا دالة على ثبوت معانيها
في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال وادا قال انت طالق وهو في اللغة الاخبار يحتاج كون المراة
موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فيكون الطلاق
ثابتا اقتضاء وهذا معنى وضع الشرع للانشاء ولو كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث

مطلب
نية الثلث في انت طالق وطلقتك باطلة وصحيح في قوله طلقي نفسك

اذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا يصح نية الثلث بالاتفاق

تصح نية الكامل المنوي من الاطلاق ١٢

لانه لا عموم للمصدر ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري فلا تصح نية المجاز الا في
اللفظ كنية التخصيص وبانهما اي قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي
هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المراة لا تصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته واما التعدد في التطليق
حصرا وباعتبار تعدده يتعدد الطلاق اي الذي هو صفة المراة فلا تصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا تصح فيه
نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك
والثاني مخصوص بانت طالق ولهذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه تصح فيهما نية الثلث ووجهه
على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا تصح فيه نية الثلث في
قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو صفة للمراة فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث فيقول لو نوى
الثلث يجعل المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك
تطليقا بليغا وقوله انت الطلاق لو نوى الثلث معناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث ولما
على الجواب الاول فلا يرد هذا الاشكال لانه لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا تصح فيه نية الثلث بل يقول
ذلك والطلاق ملفوظ فتصح فيه نية الثلث الا ان كان صفة للمراة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي لانه كان الملفوظ
لكنه اسم جنس هو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او على الاعتباري كسائر اسماء الاجناس لو انه كالملفوظ
كما سبق ملفوظ لا يدل على العدد بل على الواحد لا حقيقة او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل
على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويحتمل ان يراد به الواحد الاعتباري اي
من حيث هو المجموع والمجموع من الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هنا اشكال على نية ان
نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي
فيكون ثابتا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي
ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث وقوله قلنا لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا

نسلم

اسم الجنس الذي لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري

الذي لا يدل على العموم والتكرار

نسلم ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي
يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلث وهي جنس بالنسبة اليهما ونية احد
المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما
فلا بد وان ينوي احدهما لكن لا يصح نية عدد معين فيه لانه لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا
ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن
ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تتأتى الا متنافية فلا بد من تصحيح نية
احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد
اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد
فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا
وقوله وما يتصل بذلك اي بالمقتضى هو المحذوف اعلم انه اشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون
الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام وايضا يوهم صنيعهم ان المحذوف
قسم خامس بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة
فهذا وهم باطل لان مرادنا بالنظم اللفظ الدال على المعنى وهو اعم من اللفظ حقيقة او تقديرا فكل ما هو
محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون من النظم المنطوق دال على اللفظ المحذوف ثم اللفظ الدال
على معناه باحد من الاقسام الاربع فالدلالة على المعنى الاربع دلالة اللفظ على المعنى لا دلالة المعنى
لفظ الحق فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى **فصل** اعلم ان بعض الناس يقولون ان مفهوم
المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه اي شرط مفهوم
المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولوية اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت

للمنطوق ولا مساواته إياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى
لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي هو نوع المنطوق
أو بقياسه عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرّم الربائب علي
الازواج لامهات و وصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لأنه انما
وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجًا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم
فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق سؤالًا او حادثة كما لو سئل عن وجوب الزكوة
في الابل السائمة مثلًا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها
بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان
السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما لو علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا
ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضًا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا تبين شرائط مفهوم المخالفة شرع
في اقسامه فقال منها اي من مفهوم المخالفة مفهوم اللقب وهي تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او علم يدل
على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض الانصار فهو امن قوله عم الماء من الماء اي الغسل
من المني على وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يغتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر
في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه
يلزم ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودًا ولا جماع
العلماء على جواز التعليل وان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل
على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل
على الحكم النفي في ما عداه واما ما هو ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهي للاستغراق
في غير المعارض يتعينا و من دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان

معناه لا يرجع اوله الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالاكسال الخالي عن الماء فاجاب عن هذا بان
الغسل لا يجب بدون الماء الا ان الماء الخالي دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال في هو
الماء الخالي كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنها اي من مفهوم المخالفة هذا المسئلة وهي تخصيص
الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي اونقول تخصيص الشيء مبتداء ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا
محذوف اي وهو الراجع الى التخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف المراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون
الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيدل عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء
غير المؤمنات للعرف فان قول الانسان الطويل لا يطير ينبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء
والاستقباح ليس الا لاجل انه يوهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يخص به لكان العاقل لكان في
ترجيحًا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتًا فتخصيص الحكم بالموصوف
يكون ترجيحًا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة لو والا مثل هذا الكلام
يدل على علة الوصف كقوله الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص
لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه لو لم يخرج
مخرج العادة ولم يكن لسؤال وحادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص
منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد من هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاول
لان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئًا من هذه الاشياء الاربع
ومع ذلك لا يدل هذا على نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف
لا يكون متحيزًا وههنا يجيء لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفًا للجسم واشارة الى علة التحيز هذا
الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه في الامور الاربعة
المذكورة بحقيقة وقوله وكالمدح عطف على قوله كقوله الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكروا كالجسم الخ وكالمدح او الذم
فان موجبات التخصيص من الصواب اشياء غير ما ذكروا او التاكيد كقوله تعالى لا يعوج عوجًا عن غير التاكيد لكونه وامن

فى الارض الاعلى للسد ورقها فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفى الحكم عما عداه فعقلا وما من دابة فى الارض
وصف الدابة بكونها فى الارض ولا اثر له فى الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا يكون الا فى الارض مع انه لم يوجد
شئ من موجبات التخصيص لذلك وقد ذكر فى المفتاح انما وصفها بكونها فى الارض ليعلم ان المراد ليس
دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب على الارض بعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل
الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفى الحكم عما عداه وما ذكروا من استعمال العلماء فلانهم لم يحملوا
فى هذا المثال الوصف للانسان بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلى على انه كثيرا ما يكون فى
كتاب الله وكلام رسوله عليه السلام بكلمة واحدة الف فائدة يعجز عن دركها افهام العلماء ومن لكان ذكره مجازا
من غير مرجح بل مرجح الحكم لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر ولان فى درجاته اى الوصف لكونه علة ولابد لكل ذكر من
لان الحكم متى تعلق بشئ حوالة عليه ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اى عند عدم الوصف
لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة لعدمه اى لا ينبنى على عدم الوصف
علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه لو كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى
فيما عدا الوصف تعدية عن بعض العلوم ذكره فانه لا يلزم ان الا بل الوالتلى علوم كان فيها ذكوة عندنا
لان الحكم الثبوتى لا يمكن ان يثبت على الاصل وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى ومن
ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما فى مثل ابو قير ورده موضعه بل تصح تعدية عدم جواز الكافر فى كفارة القتل
الى كفارة اليمين وعدم تزوج مفصل المطلق والمقيد ونظيرها تزويج فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم الامة الكتابية
عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم او لو سلمنا نقول
فيما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه ومع ما سلمنا الدعوة والشهادة فما له ولا يلزم علينا
امة ولدت ثلثة فى بطون مختلفة فقال المولى الاكبر منى فانه نفى الآخرين لا لهذا ليس للتخصيص هذا دليل على عدم الالم
والمعنى ان كونه نفيا للآخرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفى الحكم عما عداه بل لان السكوت فى موضع الحاجة
فانه محتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا

٢٦

اما انتفى نسب الآخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لا لانه نفى نسبهما وامافى بطون محتلفة حتى
لو ولدت فى بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجميع لا يقال لا حاجة الى البيان لان الامة صارت بالاول ام ولد
فيثبت نسب الآخرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الآخرين لكنا هنا فلا فان دعوة
الاكبر فى مسئلتنا متأخرة عن ولادة الآخرين فلا يكون الاخران ولدى ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج ثبوت
نسبهما الى الدعوة ولا يلزم لو قال الشهود لا نعلم له وارثا فى ارض كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما مع ان اى
عدم قبول الشهادة بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا اى على نفى الحكم عما عداه فعندهم من هذا الكلام لان
الشهود يعلمون له وارثا غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا
يلزم لانا لا نحتاج اليه حاصله وبناية الشهادة ونحن لا ننفى الشبهة فيما نحن فيه اى فى التخصيص بالوصف اى
لا ننفى كونه شبهة فى نفى الحكم عما عداه والشبهة كافية فى عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال الوجيه لو
هذا اى السكوت عن غير الارض لكنه سكوت فى موضع الحاجة الى ذكر المكان بغير وجه هو هنا اى ذكر المكان
يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا ان يبنى علمهم بان الوارث
لا ان نفى وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به لان سائر الاراضى فلا معرفة لهم باحوالها ففحصوا
عدم الوارث لا الارض المذكورة دون سائر الاراضى احترازا عن المجازفة ومنه المعلق بالشرط يوجب العدم عند عدم
الشرط عملا بالظاهر فان الشرط ما ينتفى الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت اى بالتعليق بل يبقى
الحكم على العدم الاصلى حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا فى التخصيص بالوصف وما ذكرناه
من ثمرة الخلاف يظهر هنا ايضا لكن الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشئ ولا يترتب كالوضوء ويقال للمعلق به
وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول يوجب ذكرا لا بالمعنى الثانى اى يبطل المشروط عند انتفاء الشرط
بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانتفى صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء ليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء
الشرط بهذا المعنى حكم شرعى بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلى لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء
دالا على عدم صحة الصلوة ولا الشرط بالمعنى الثانى فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن

فان وجود الوضوء لما كان موقوفا عليه لوجود الصلوة
فعند عدمه لا تصح الصلوة اى تنتفى
الاحتياط فالدلالة بهذا الاعتبار ١٢

اي يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يحكم بعدم الطلاق بسبب
كونه معلقا ومن لم يستطع منكم طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده وعندنا
قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كان القادر على نكاح الحرة يثبت عدم
جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لعموم قوله واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا
لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيبقى الجواز بتلك الآية وهذا بناء اي
هذا الخلاف مبني على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قبله اي الحكم
بتقدير معين واعدمه اي الحكم على غيره فيكون لازما للتعليق تبرعا العدم اي عدم الحكم ونحن اعتبرنا معه
اي اعتبرنا المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد
اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت
عن غيره المشروط بدون الشرط مثل انت طالق بل هو انت طالق فهذا انت طالق لو دخلت الدار لوا
احد محققا عن الشرط فهو بمنزلة انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا
يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط
ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن
التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير
والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير
التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق ينعقد سببا
عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق ينعقد سببا عند الشافعي واذا علق الطلاق او العتاق
بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب
الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول ...

جواز نكاح الامة عند عدم طول الحرة عنده

جواز نكاح الامة عند طول الحرة وعدمه عندنا

التنافي

الشرط والمشروط كلام واحد عندنا

الطلاق في صورة تعليق الطلاق والعتاق بالملك بناء على اصله

وجواز تعجيل النذر المعلق وتعجيل الكفارة بالمال بناء على اصله

نفي وجوب الثاني بالشرط ووجوب الاداء بالمطالبة

بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب واما نفس وجوب الاداء عند الشرط وهو الحول لان المالي
يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن فان ثبت المال في الذمة من غير المطالبة بخلاف البدني
فان الكفارة المالية تحتمل الفصل بين وجوب الاداء ونفس الوجوب ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة
فلما في الذمة فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني
لما لم يثبت صحة الاداء ولا نية فلا ينفك احدهما عن الآخر في فصل الامر بان في العبادات البدنية ينفك نفس الوجوب
عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس
كذلك على هذا اي على هذا الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة
فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف
يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فجوز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لتحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز
والسبب انما يصير سببا عند الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها
انعقدت سببا للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون سببا للكفارة بل هي شرطها والحنث
سبب وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح لان المالي غير مقصود في حق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية
وتبين الفرق على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم لا الاحل فقط فاما دخل
على الثمن لا على البيع ولا صار الشرط فان البيع لا يحتمل الخطر وانما شرط الخيار بخلاف القياس ودخل على الحكم
دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط لانه يعتبر الشرط فان اشترط
الخيار شرع مع المنافي فان كان داخلا على السبب والحكم معا ودخل على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق
والعتاق فيحتملان الشرط ولا اصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يكون الحكم متخلفا عن السبب ولا مانع من دخوله على
السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

الباب التام

في افادة الحكم الشرعي لا في افادة اللفظ الحكم
الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض
لكونه خبرا محضا صادقا او كاذبا اي ان لم يحتمل واخبار الشارع كقوله والوالدات يرضعن اولادهن

اي غير محتمل ١٢

اذ خبر كاذب ١٢

أكد أي من الأشبه لأنه أدل على الوجوب اعلم أن إخبار الشارع يراد به الأمر مجازا وإنما عدل
عن الأمر إلى الإخبار للتنبيه بأن لم يوجد في الإخبار يلزم كذب الشارع وإن المأمور بأن لم يوجد في الأمر
لا يلزم ذلك فإذا أريد المبالغة في وجوب المأمور به عدل إلى لفظ الإخبار مجازا وإلى الإشارة والمعترض
هذا الأمر والنهي فالأمر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والأمر حقيقة
في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيما يدل على أنه أي الأمر للإيجاب يدل
على إيجاب فعل الرسول عليه السلام لأن فعله أمر حقيقة وكل أمر للإيجاب احتجوا على الأصل وهو أن الأمر حقيقة في الفعل
بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أي فعله وعلى الفرع وهو أن فعله عم للإيجاب بقوله عم صلوا كما
رأيتموني أصلي قلنا الرشيد في الفعل لأن الاشتراك خلاف الأصل ولأنه لو افعل ولم يقل فعل يصح نفيه
أي نفي الأمر أي يصح لغة وعرفا أنه تعالى لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر أن الأمر الذي هو مصدر ليس حقيقة
في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل أن الأمر الذي هو اسم ليس بمعنى الشأن وتسميته أمرا مجاز
له الفعل يجب سلمنا أنه حقيقة في الفعل لكن الدلائل تدل على أن القول للإيجاب لا الفعل أي الدلائل التي تدل على
أن الأمر للإيجاب تدل على أن الأمر القولي للإيجاب لا الفعلي فإن تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره
يراد بها القولي ولا يمكن حملها على الفعل وثانيا ولأنه فليحذر الذين يخالفون عن أمره فالصحيح أمر إن كان
للندب ولا يمكن حمله على الفعل وإن كان راجعا إلى الرسول عم فالقول مراد إجماعا فلا يحمل على الفعل لأن
المشترك لا يراد أكثر من معنى واحد على أنا لا نحتاج إلا إقامة الدليل على أن الفعل غير مراد بل هو محتاج إلى
إقامة الدليل على أن المراد الفعل ونحن في صدد المنع فيصح ما قلنا أن الدلائل الدالة على أن الأمر للإيجاب لا تدل
على أن الفعل للإيجاب واللفظ كاف للمقصود أي الأمر القولي كاف للمقصود وهو الإيجاب والترادف خلاف الأصل
وإيجاب تعليمه استغفر مع صلوا على أنه أنكر على أصحابه صوم الوصال وخلع النعال مع أنه فعل وهو
التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لأنه استعمل في معان بحقيقة وهي ستة عشر الإيجاب كقوله تعالى أقيموا
الصلاة والندب كقوله تعالى فكاتبوهم والتأديب كقوله عم كل مما يليك والإرشاد كقوله تعالى واشهدوا والإباحة كقوله تعالى كلوا
والتهديد كقوله اعملوا ما شئتم والامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله والإكرام كقوله ادخلوها بسلام آمنين والتعجيز

نحو فأتوا بسورة من مثله والتسخير كقوله كونوا قردة والإهانة كقوله ذق إنك أنت العزيز الكريم والتسوية كقوله
اصبروا أو لا تصبروا والدعاء اللهم اغفر لي والتمني ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي والاحتقار كقوله
ألقوا ما أنتم ملقون والتكوين كقوله كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لأنه استعمل في معان
التحريم كقوله لا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة والتحقير ولا تمدن
عينيك والتحذير كقوله ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تعتدوا والإرشاد لا تسألوا عن أشياء
والشفقة كقوله النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد ولأن النهي أمر بالانتهاء عطف على قوله
لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قوله افعل ولا تفعل لأنه يصير موجبهما التوقف والفرق بين
طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق يمكن أن يراد به حقائق الأشياء
فإنه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات كقوله لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الأول وخلق مكانه
شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الأشياء ويمكن أن يراد به حقائق الألفاظ إذ ما من لفظ
إلا وله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز فإن اعتبر مثل هذه الاحتمالات
مع عدم القرينة يبطل دلالات الألفاظ على المعاني الموضوعة لها والصحيح أنه محكم وعند العامة
حقيقة واحد لأن الاشتراك خلاف الأصل وهو الإباحة عند بعضهم لأنه الأدنى والندب عند بعضهم
لأنه لا بد من ترجيح جانب الوجود وأدناه الندب والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فهم من هذا الكلام خوف إصابة الفتنة والعذاب
بمخالفة الأمر لأنه لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا لأنه ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة
أو العذاب أن يكون لهم الخيرة قال تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم
الخيرة القضاء والله أعلم بمعنى الحكم والأمر مصدر غير لفظ أو حال أو تمييز ولا يمكن أن يكون القضاء بمعنى
الملزوم فقضاهن سبع سماوات لأن عطف الرسول عليه يمنع ذلك فتعين أن المراد الحكم والمراد

الامر للقول لا الفعل لانه ان اريد الفعل الاشرلو يحمل الفاعل او المفعول عليه والاول لا يليق الا الله
لو لوافعل فعلا فلا معنى لنفي الحرج وان اريد فعل المفعول عليه فالمراد لو افعل بأمر فالاصل عدم تقدير
الباء والعطا يكون المعنى لو احكم بفعل لا يكون الحرج والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الحرج لو يمكن ان يكون
الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل مما
يفعل اي يسجد لوا من كل فالزم على تركه يوجب الوجوب انما قلنا انه لوا الله ان نقول له كن فيكون
وهذا حقيقته لا مجاز عن سرعة الايجاد وهذا المسيح او مقصور لكن هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد
التمثيل لا حقيقة القول فهو مذهب فخر الاسلام لان حقيقة الكلام مراد بان اجرى الله سنته في تكوين الاشياء
ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد بهذه الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهب الاول
مراده من هذا الامر لا على المذهب فقط ولا على الاول فانه حمل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد
بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور عليه ولولا الوجوب لما صح هذا التمثيل ولكون الوجوب
مرادا بهذا الامر اي ارادة الله سبحانه وجد الامر يوجد المأمور به فكذا اي كل جرم الله سبحانه كن فاعلا
لهذا الفعل اي كون الوجوب مرادا اي كل امر من الله سبحانه كن فاعلا لهذا الفعل بعده حصل
ان كن فاعلا للصلاة وذلك اي كن فاعلا للزكاة فثبت ان كل امر يكون يجب ان يكون ذلك الفعل الا ان
هكذا اي كون الوجوب مرادا من كل امر بعدم الاختيار فلم يثبت سائر الوجوب لانه مفضي الى الوجوب ها
من النصوص كما في المعصية امرى ومر لو قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من يريد طلب
الفعل جزما طلب بهذا اللفظ وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كالثاني وابتغوا من فضل الله اطلبوا
الرزق وقيل للاباحة كالثاني فاصطادوا وقلنا ثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الايتين ثبتا بالقرينة
فان الابتغاء والاصطياد انما امرنا لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة
بان يجب عليهم مسئلة ولو اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض الجامع جواز الفعل لا اطلاق

اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه واعلم ان الامر لما كان حقيقة في الوجوب
فاذا اريد به الاباحة والندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام في المسئلة
اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتأويله ان المجاز في اصطلاحهم
اريد به معنى خارج عن الموضوع له لانه اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسمونه مجازا بل يسمونه حقيقة قاصرة الذي يدل
على هذا الاصطلاح ما ذكر في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير
لا في اصطلاح عرف العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا او خارجا عنه هذا القول
صحيح عند فخر الاسلام لكن يحتمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الجزء على الجزء فان الجزء عنده
عينا ولا غيرا على ما عرف في تفسير الغير من علم الكلام فحاصل الخلاف من المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب
بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق الاستعارة ومن شرط الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى
الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لا ان المباين
الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر
يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا
بل اباحته جواز الترك ثابتة على انه هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء اخر للوجوب فثبت جواز الترك بناء
على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي ثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لكن
الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزؤها لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن ينتفي العلم الدليل على حرمة الترك التي هي
جزء اخر للوجوب وهنا بحث يتحقق في الاخاطر هذا لو استعمل واريد به الاباحة او الندب لا لو استعمل في الوجوب لكن
عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لان دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق اسم الكل
على الجزء بطريق الاستعارة انما يكون لو استعمل الامر واريد به الاباحة او الندب لا لو استعمل الامر واريد به الوجوب

ثم نسخ الوجوب يبقى الندب او الاباحة على مذهب الشافعي فيه فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان
المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانا نريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا
فانك لو اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء وليس بمجاز بل انما
يكون مجازا لو اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على
مذهبنا لو نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر لو
اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا **فصل** الامر المطلق عند البعض
يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم
اقرع في الحج العامنا هذا ام للابد سأل الاقرع بن حابس الحج العامنا هذا ام للابد فعلم ان الامر يوجب التكرار
قلنا اعتقد بسائر العبادات وعند الشافعي يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال
العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مقيدا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتمله اصلا لان المصدر
فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع فهو محتمل لانه لا
بالنية لا على العدد المحض لانه لا يقع على العدد المحض فمن طلق نفسك يوجب الثلث على الاول ويحمل الثلث والاثنين
عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا
اعتباريا ولا يصح نية الاثنين الا في الامة لانه عدد محض ولا دلالة للاسم الفرد على العدد المحض وذكروا في المسئلة
بيانا لثمرة الخلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا
بشرط او موقوف مثل المسئلة هي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار واما
فلينبغي لانه لا رواية عنهم ولا نص في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وعنوانه يوجب التكرار لو كان
معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهو ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على مذهب

الثالث لا عندنا وقيل يوقف فاقطعوا ايديهما لا امر لو لم يحمل على الاول لوا جاعا في الواحد فلم يحمل على السارق
فصل الاتيان بالمامور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل
الواجب وقلنا في الاول الباب تستعمل العمل ويطلق كل منهما على الاخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند
البعض لان القربة عرفت وقتا فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء
لما وجب لا يسقط بخروج الوقت ولم يثبت منه عجز في الفاعلية فاتت الا شرف الوقت وقد فات بغير ضمان الا بالاثم
ان كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عم من نام عن صلوة احدكم قال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر وقال عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالامر
على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا لو لم يكن عامدا في الذكر ولو اثبت العلوم الصلوة وهو معقول في غيرهما
كالمنذور للاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص للاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت
وان شرف الوقت ساقط لا الايجاب بابتداء جواب اشكال وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة
واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي يوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص ايضا لا يوجد
والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب
الا قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان لو قلنا القضاء منا يجب بما اوجب
اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف كتأدي الصوم المخصوص بالاعتكاف
في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن تداركه الا بوقت
مديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان لو عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود
مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لو سقوط يوجب
صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت
هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في قوله فسقط شرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان

وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف ... وانما جاء هذا النقصان في مسئلة رمضان لعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت
فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتسابه الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه
الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا بالاطلاق وكان هذا احوط الوجهين لان
شرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة اولى ان يحتمل السقوط والعود

أن وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو أن يجب القضاء مع وجوب
رعاية شرف الوقت كما أن الاداء وجب معه فكانه يرد عليه أن في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب
بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لانا نثبت شرف الوقت الذي عنا
لشرف الوقت وجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام
والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة بما
ذكرنا من امكان الوقت قبل رمضان لكن ينبغي أن يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو
عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية أن العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان
اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت لما ثبت بفوت الوقت وسقوط النقصان
وهو عبارة عن عدم وجوب صوم مقصود ثبت بفوت الوقت والنذر بالاعتكاف ايضا سقط النقصان
المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم أن سقوط شرف
الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك أن وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء
مع فضيلة شرف الوقت لان فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها على فضيلة الصوم المقصود هذا البحث
من مشكلات اصول فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي
الكياسة الممارسين للعلوم أن الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على أن المراد ما ذكرت لا ما ذكروا
والحمد لملهم الصواب والاداء الكامل وهو اداء يؤتى بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن كصلوة
المنفرد والمسبوق فيما سبق او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له
احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا اذا اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام بدخول
مصره ليتوضأ ولم ينو الاقامة ان يفرغ وقد فرغ امامه يبني ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير
بالاقامة ولا بالسفر ان لم يفرغ اي امامه يصلي ... اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث

اي الصلاة المقتضية في حال الامام اذا ... قضاؤها
بان فاتته في حال السفر تقضى ثنتين وكذا في العكس

١٢٢

فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه
اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوته مسبوقا اي بعد
ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر
ما سبق وهو مؤد في هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا
او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه لما تكلم فيتغير بالاقامة لان عليه الاستيناف
فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد
للسهو اي لاجل أن اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اي لو سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لانه
كالمقتدي لو سها لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه مؤد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو والقضاء فاما بمثل
معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا
بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل
فيه الاخفاء فانه ذكر قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية انه لا يحب ...
مخصوص بزمانها ولا يقضي تعديل الاركان لان الاصل بالوصف ... والوصف لا يقوم بنفسه فلم يبق الا انه
وكذا صفة الجودة لا تقضى لان الابطال لاصل لها لو ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا
اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وفي علم الفقه بوجوب الفدية لو فات الصلوة
للشيخ الفاني والنفقة في نوع الصوم هذا حكم لا يدرك بالقياس ينبغي أن لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان الاراقة لم تعرف
قربة في غير هذه الايام ولا يدري التصدق بعين الشاة او بقيمتها بل هو مثل لعين الاراقة ام لا والتصدق بالعين او القيمة
في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فعلنا بالوجوب احتياطا فتكون آتيا بالمندوب او الواجب وهو القبول
فان يحتمل أن يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من أن يكون آتيا بالمندوب وهو محو السيئات
هذا الموضع وهو القول وهي الاصح لان الاصل في العبادة ايالة التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطيبا

عطف على ما يرد عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة
لما ذكرنا وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية

قوله وكونه شبيها بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الأسفل من البدن وإنما يتحقق القيام باستوائه لأن استواء النصف الأسفل من البدن ... إلا أنه ليس بقيام حقيقة لكمال الانحناء سعد

للطعام ويحسنا للضيافة للدعوة لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وقلنا إن لا صلاة في الغداة الثالثة التصدق بالعين في الوقت حتى لم يعمل له التصدق بالعين في الوقت نحو من عرض النص وعملنا بتعدية الوقت احتياطا فلذا أرجح للتعدية وعملنا به بعد الوقت لو احتاج العام الكامل لم يعمل له التخلية لما احتمل جهة أصالته وفي الحكم به لم يبطل بالشك وأيضا قضى ما يشبه الأداء عطف على قوله ولا بمثل غير معقول كما لو أدرك الإمام في العيد راكعا كبر في الركوع أي يكبر تكبيرات الزوائد فإنه وإن فات موضعها وليس لتكبيرات العيد قضاء لأنه ليس لها مثل قربة لكن للركوع شبها بالقيام فيكون شبيها بالأداء وحقوق العباد انقسام في هذا الوجه فالأداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم كما عقد الصرف أو السلم بدل الصرف والمسلم فيه دين في الذمة فكان ينبغي أن يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء لأن العين غير الدين لكن الشرع جعل عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه لأن الاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية أو الدين وغيرهما بأن كان حاملا أو مريضا حتى لو هلك بذلك السبب انتقض القبض عند أبي حنيفة وعندهما هذا عيب فقط فهو لا يمنع تمام التسليم وكأداء الزيوف إن لم يعلم صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه أصلا لا ما رواه الإمام الذي يشبه القضاء كما لو أمهر أباها وهو مملوك لغير المرأة عبدا لرجل فتزوجها ذكر الرجل على أن المهر أبوها فاستحقت وجبت قيمته للمرأة على الزوج لم يعتق بها الأب حتى ملكه ثانيا من حيث إنه عين حقها أداء أي تسليم الزوج إياها أداء فلا تملك منعه أي لو طلبت المرأة من الزوج تسليم الأب لها إليها لا يملك الزوج أن يمنعه منها ومن حيث إنه تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روي أن الرسول صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة وأنه بريرة والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام ألا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق به علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هو لها صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع أن العين واحد ولأن حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث إنه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان الحكم الشرعي يتعلق به من حيث الذات لا يتغير أصلا كلحم الخنزير فإنه حرام لعينه لا

لو افعل حكم الشرع بهذا الواسع حصل الاعتبار فاذا بدل الاعتبار بدل بهذا المجموع و قوله ولو
بالموهونة المجموع اي الواسع الاعتبار للسر الجزالاي يعلوه حكم الشرع بهذا المجموع فلا اعتق
قبل تسليمه اليها ويملك الرقبة اعتاقه وبيعه قبله اي بيع العبد قبل تسليمه اليها وان كان فيه الغاصب
بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء اذا الغاصب لو اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي
لا يبرأ عن الضمان لانه ما موثر الاداء لا بالتغرير وتبا بأكل الاكان في موضع الاباحة فوقع بأكل
من ماله ولنا اداء حقيقة واكان فيه قصور فتمم بالاتلاف فيه بالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو
وهو ان يأكل في موضع الاباحة اكثرها بأكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى
واما قاصر كالقيمة لو انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند
العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل عمدا لو الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر بما
لا يقطع اذ انما يقتص القطع لو انتهى اثره [illegible] فاذا قتل قبله يدخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب ما يجب على القاتل
والقطع وهو القصاص لو القتل ثم موجب القطع والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما لو قطع
بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اي هذا الذي ذكران القتل اتمام اثر القطع فاتحدا فيتحد موجبهما اما من حيث
المعنى لا من حيث الصورة في جزاء الفعل فلان اثر الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء
الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش
الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحوا اثر القطع كما تتم فالسدبو وما اكل السبع الا ما ذكيتم
جعل القتل احيانا اثر الجرح فهذا مثل لعلمه ان القتل اتم اثر القطع واما لا تجب الا القصاص بل يجب الدية
لو لا قصاص فيها ولو انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي بقضاء القاضي
وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس
تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عنه احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فانه

مطلب ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية عند الشافعي

ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي المال عند عدم احتماله اي القصاص صيانة على القاتل
بان سلم نفسه على القتيل بان لم تعد رحمة بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يضمن الا بنص قد ذكر معنى المسألة في حقوق الله فالآن
يذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة لانها لا تتقوم الا بالاحراز فلا احراز
بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل يرد العقد عليها اي ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع
بالمال قلنا تقبل فيها العقد اي تتقوم المنافع في العقد بما ليس بمتقوم لتقومها في عقد النكاح للضرورة اي ضرورة ابتغاء البضع
وهو النكاح لا يجوز الا بالمال المتقوم لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم فيكون اي ابتغاء البضع بمنافع الاجارة فيكون
منافع الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فيكون تقومها كذلك اي لما كانت المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها كذلك
لان ما ليس بمتقوم لا يصير بدون العقد متقوما ولا تتقوم بما ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على انها
تكون في نفسها كذلك لان العقد لا يجعله متقوما كالخلع فان منافع البضع غير متقومة حال الخروج عن العقد لما
كانت متقومة حال الدخول في العقد مع انها غير متقومة حال الخروج فعلم انها في نفسها ليست كما هي في العقد وهو الخلع فعلم
ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد والا ثبت تقومها في العقد لكن في نفسها متقومة قلنا
تقومها في العقد ثبت بالرضا ضرورة امتنع لعله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بدون العقد متقوما لا يصير في العقد متقوما بالرضا
بخلاف القياس لما بينا انه لا تتقوم بلا احراز فلا قياس عليه يشمل معنيين احدهما ان لا قياس تقوم المنافع في الغصب
على تقومها في العقد وثانيهما انه لا قياس كون المنافع مضمونا بالمال في الغصب على كونها مضمونا بالمال في العقد لان اي
لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس الاول وهو والفارق ايضا وهو الرضا
دليل على بطلان القياس الثاني فانه انما هو اي الضمان المال بالمال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص لو
قضى القاضي به ثم رجع هذا تفريع على قوله وما لا يعقل له مثل اصلا لا يضمن الا بنص وصورة المسألة شهد شاهدان
بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غيره في القتيل له اي لا يضمن القاتل اي لا
يضمن غيره في القتل له اي للقاتل للاولياء وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي القتل شيئا الا استيفاء القصاص

وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما لو امهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان
الاصل مجهولا رجح القضاء الشبيه بالاداء اي علمنا ان الاصل هو تسليم العبد موجب القيمة فكأنها اصل ولما كان اي الاصل
وهو العبد معلوما من جهة الجنس تخير بين الاصل وهو العبد وبين القيمة اينما الذي تجبر على القبول واتى بالوسط لقب
من الاصل الوسط فتى اتى بقيمة العبد الوسط صار كانه اتى بالعبد ففي اتيان الاداء. فصل لا بد للمأمور به من الحسن
هذه المسألة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسألة الجبر والقدر
التي زلت فيها اقدام الراسخين وضلت في مباحثها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين حتى توفقنا
اعني الحق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى لا يطلع عليها الا خواص عباده وها انا بمعزل من ذلك لكني اروم
مع العجز عن ذلك الادراك قدر ما قد وقفت عليه ووفقت له بلطف الله اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان
على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وصفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح
عاجلا والثواب آجلا او يكون متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل
اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فعلى هذا بناء على اصلين احدهما
انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره
عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى
ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره للعبد لا يسأل عما يفعل فالحسن والقبح بالمعنى الثالث
يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر
للايجاب او للاباحة او الندب والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد فاعله
سواء كان يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح والتقييد بالقادر
العالم بحاله ان يفعله احتراز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان العدلية فسروا
الحسن والقبيح بتفسير فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب والتفسير الثاني يتناول المباح ايضا

ومالترجح لكن اي القبيح ما لسلطها در العالم عالما ان فعله فكلا شرى القبيح معسا وبان لاستا ولان الا
الحرام والمكروه فعلا السفه لا ولى للمحال المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند
الاشعري لا ينفيان الا بالامر والنهي لما ذكر خطر هذا الحكم مبني على اصلين وكونا على طبيعة دليل الاثبات عنده ح
الاصلي في الاول فعلا لانه ليس لذات الفعل ولصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وهو ضعيف اي ضعف
هذا الدليل ظ لانه ان اريد بقيام العرض بالعرض اختصاصه به فلا نم امتناعه فانه واقع كسرعة الحركة وبطئها
او بطئه على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا لكون هذا الفعل حسنا شرعا
او قبيحا شرعا وان اريد ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى
غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له لا بد من فاعل يتقوم الجسم ... ولا
يدرسانه لنتكلم عليه والثاني فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن
فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح
ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا تقرير
ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم
التمكن من الترك لا يكون باحسان له لو كان نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان ... او
ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن
والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو مح وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح
لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة تامة وعدم ... لقي
يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب لكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان
احد المساويين وله اوجه على وجود المرجح لا يكون باحسان له لان المرجح لا يكون باحسان له لانا نتكلم في ذلك
الاختيار كما ذكرنا فيتوقف الى التسلسل او الاضطرار والتسلسل باطل فتعين انه اضطراري والاضطراري لا يوصف

قيام العرض بالعرض مخص اختصاص ٢ لا يجوز

اي جملة ... ١٢

والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض
الذين لا يعتقدون يقينيا لم يوردوه واعلم ان مقدماته ... يمكن ان يقال انه شيء وقد ... كلا الفريقين ... الغلط
فيه وانا انتهجل ما سنح لخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل لا بد ان يكون الذي ...
المصدر بالذات ... ويمكن ان يراد المعنى الحاصل بالمصدر فانه لو ... الحركة بزيد فان اريد بالحركة
الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الاول وان اريد بها انعاج تلك الحالة فهي
المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج فاما الاول فامر يعتبر العقل ولا وجود له في الخارج لا لو كان له
لم ... ذلك الانعاج يكون واقعا ... لا يتناهى ... طرف المبدا الى الاصول لو وقع في الخارج
وهو مح ولانه يلزم لو وقع الفاعل ... اوقع امورا غير متناهية ... الاستحالة على الكون الانعاج
امرا موجودا في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر موجود في الخارج المقدمة الثانية
كل ممكن لا بد ان يتوقف وجوده على موجد والا لكان واجبا بالذات ثم ان لم توجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع
وجوده والا لكان وجوده ... وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح ... لانه وقع بدون تلك الجملة لم يكن ما
جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه في حال العدم
ان يتوقف على شيء ... لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وان لم يتوقف على شيء ... وجوده مع الجملة تارة وعدمه
اخرى رجحانا من غير مرجح وهو مح فان قيل لا نم انه مح بل الرجحان بلا مرجح مع وجود الممكن من غير ان يوجد
آخر مح ولم يلزم هذا المعنى ... لانه ان امكن عدمه مع ... الجملة ... لا يلزم
فرض عدمه مح لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد ان وجد بالحادث
شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد ...
شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته ...
يمتنع وجوده وهذه المقدمة متفق عليها ... اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون ... يلزم منها الموجب بالذات

اي ما ضاق خاطري ١٢

فهو

ما وجوده التي يجب علي تقدير اتحاد الله بواداه وبسبع على تقدير ان لا يوجد واعلم ان ما زعموا ان كل موجب
ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق بط لانه ان اريد السبق الزماني فح لانه يلزم وجوب وجوده حال عدمه
وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا الا مع العلة التامة للحدث مع التامة لا يكون الوجوب سابقا وكذا الوجوب
معلولا فالوجوب ليس الا متعارفا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم الفعل هو تعين احد
النقيضين هو امر حاصل بعد انه يحتاج الى الكون العقلي بعد ما حصل الاخر يحتاج الى ذاته ايضا معا ثم
ان الحدوث احد المعدات البالية لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجوده وذلك الممكن يلزم انه لا
ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية فقول
بالجار وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يكون تامها قديما لان القديم ان اوجبه فهو في وقت معين يتوقف
على حصوله في ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين محدود ثم في وقت مع رجحان
من غير مرجح فيكون بعضها حادثا فح ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة بل كانت موجودات
محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب والا معدومات محضة وهي لا تصلح علة
للوجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة والا موجودات مع معدومات [illegible]
من القضية [illegible] وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء والا لتوقف
على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث
ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يكون الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه فلا يكون الجزء الذي
يكون موجودا محضا فيكون معدوما فالا يكن لانه لا يتقرر الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه ويلزم ح الا الواجب
فلا يكون علة عدم عمرو ح لا يكون وجود زيد لتوقفه على عدم وكلامنا في [illegible] الموجود الا ان يكون بالنظر الى العدم فيدخل
[illegible] زوال ذلك الجزء وزوال العدم بعد الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو على وجود بكر فيلزم توقف وجود
زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هف ولو ثبت القضية لكان يلزم

وانما الثاني وجه ان يكون زوال العدم من جملة [illegible]
فلان زوال العدم وجود [illegible]

قوله فابطال قول الحكماء ان كل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق

واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها [illegible]
على عدم شيء ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد [illegible]
يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا [illegible]
كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء [illegible] عدم ذلك الشيء
منها وهو المدعى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ينقل الكلام الى

انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب [illegible] على تقدير افتقار
وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث
لكنهما [illegible] لا شك ان هذا الامر على ذلك التقدير لانه يريد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يستلزم حالا واحدا
من احد النقيضين ضرورة ثم هذا التأويل صحيح الا ان قوله وكذا الجزء الا ان يكون موجودا محضا [illegible]
فيما ذكره من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات
فالامر الموجود ما يدفع هذه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجود المستند الى الواجب فلا
يصح قوله ويلزم ح الا الواجب [illegible] لا يدفع الا الموجود لا اضافيات [illegible] المعدوم لا ثم ح ان زوال الكل
لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات ليست موجودة محدودة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء وقد يتوقف
الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة لا يمكن اسناد تلك الامور الى الواجب [illegible] الايجاب
لانه ح المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب لا يلزم من عدم اسناد الامور المذكورة استغنائها
عن الواجب لا شك انها مستندة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة لكن لا على سبيل الوجوب
وح لا ان يجب بالنسبة [illegible] فيها وسائط او يكون اضافة لاضافة الى الاول وح ان الحق ان الظاهر الحق
منها ان ايقاع الحركة واجب مع ذلك [illegible] فيها الفاعل رجح لاحد المتساويين الحركة الى الحالة المذكورة على تقدير
الايقاع لاول الخ وهو الرجحان بلا مرجح ولا يلزم من الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد لولا
وجوده لا ايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير [illegible] عن
القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود
بعض الموجودات من غير وجوب يلزم [illegible] وجودا ممكن بلا موجد وهو [illegible] المقدمة الثانية المهملة
الرابعة ان الرجحان بلا مرجح بط وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع
لانه لولا ان لا مرجح اصلا او يكون للراجح او المتساوي او المرجوح لا اولى بط لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن ما اصلا

فكذا ترجيح الراجح بط لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يفتقر الى اثبات الغير
او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله لا الى النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم
فعدم راجح عليه وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علته القديم ومساو بالنسبة الى ذات الممكن فاذا كان ترجيح المرجوح
او المساوي باطلا ان الازل صدق شانا لم يرجح الفاعل بها احد المتساويين والمرجوح على الكل فنعلم ان الدليل
لا تعلق كالاول الايجاب بالذات لا تعلق للذات بالازل تقتضي ما ذكرنا وانا نمنع رجحان المرجوح والمساوي
مادام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلم اوله والتجويز ترجيح المختار احد المتساويين
لئلا يلزم الشهور وهو البارب من الشيخ لو راى طريقين متساويين فعال الحكماء القضية البديهية التي لولاها
لا نسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح بط لا تبطل بما يرى لو مثاله لا يدل على عدم المرجح بل غاية
عدم العلم بالمرجح فانهما القضية التي تستلزم اثبات العلم بالصانع وهي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال
وجوده بلا موجب مع انه يمكن اثبات العالم الغني من هذه القضية بان نقول الموجود ان كان لا يحتاج
الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول مطلقا للتسلسل على تقدير تسلم تلك القضية بان الفاعل هو المرجح فلا يلزم
الممكن بلا موجد وايضا انا او هو المانع استدلال الشيخ فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول
انه ان وجد المرجح في المثال المذكور فالترجيح بحسب نفس الامر وهو ظاهر لان الاعتقاد الذي لا يطابق ما في نفس
الامر كاف في الافعال الاختيارية ولا يرجح بحسب اعتقاد الفاعل فهو ظاهر ايضا لانه لا يفعل افعالا مع عدم اعتقاد
الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية من الكرسيا فعد انكر الوجدانيات فبطل ولم ان غاية
العلم بالرجحان فان عدم العلم بالرجحان كاف في هذا الغرض فثبت بقولنا ان الرجحان بلا مرجح بط هو ان
وجود الممكن بلا موجد سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يعبر بها قبل الوجود
لما عرفت هذه المقدمات فنقول وجه النقل ان ارادوا بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء من المسافة فرض
القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمتنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا وان ابطلنا هذا التقدير لكن ابطال

التابع عند اهل الحق التوسط بين الجبر والقدر
اي حاصل مجموع خلق الله تعالى وفعل العبد

المط على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب بل هو منتف
ايضا لنا بالقول بان اختياره لاختياره بعينه الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد ولا ما يلزم
ح توقف الوجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع
مثلا ثم هو لا يرد على طريق التسلسل لان الايقاع عين الاول وما قال الموجب
لكن الفاعل يرجح احد المساويين وان ارادوا بالفعل الايقاع فبعينه قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو
ابطال دليل الجبر فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل مجموع
خلق الله تعالى وفعل العبد فمعلول المقدمة ضرورة بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس العدم بمحض
كونها موافقة للارادة وتعلقا لا الارادة الا كما صح بها يرجح الفاعل احد المتساويين وتخصيص الاشياء بما هي عليه
من الخصوصيات بل من وجه الارادة لما كان الترجيح والتخصيص ضروريا وهو المط وان لم يكن باختيار منا
لا يكون الارادة الا بمجرد شوق فحصل لنا فرق بين الاختيارية والاضطرارية اليه انساق الجبر
نقضنا على نسبة شيء الا يكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاول بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختيار
بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر كالانحدار من صبب بالعدو والسديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا
نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فنعلم ان العلم
الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو
الاختيار والتصديق بخ ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية والقوى كقطع
مسافة بعيدة في طرفة عين واشالة كثرة في عدم صدور ما كما تواتر في اخبار الانبياء عم والصديقين الكفار
قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوافر الدواعي في الادوات ونحوهم
في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فنعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته
فلو كان لم يتخلف ارادته ولو كان مؤثرا طبيعيا فيما يجري عليه العادة لم توجد خوارق العادات وايضا لا

يعني الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشي من ذلك ولا بتاتى اى عصب يجب تمديدها
لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فنعلم من وجدان ما يلاحظ الاختيار وجدانا
أن اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية بقصد اجازمًا
من غير اضطرار الى القصد يخلق الله عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق لله يعني انه
خلقه قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد هو القصد الاختيار فالعبد مخلوق لله هو
بلا استناد الى على سبيل الوجوب موصوف بني مخلوق الله بلا اثر للعبد وخلق هذا الصرف مقصود الاقتدا اسناد خلق الله
فحصل الحالة المذكورة مجموع خلق الله واختيار العبد فهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا للزوم
الاضطرار بانيا فعله ايضا واما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس مؤثرا تاما بل هو جزء المؤثر برهان كذلك
ودليل لا يوجد الا وان بحث وصحة بالعرفان كان العبد موجبا لوجود بلا واسطة امر فلا اصنع له
كالا صنع لي وحده في داره وان كان بوسط وجود امر قد كما الامر يحتاج الموجود بذلك كسل الواجب
فيخرج من صنعه اذ كان بوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود فلا صنع للعبد فيه فيكون
العدم اللاحق بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبعض اجزائها فالعلة التامة ليس
موجودا محضا يكون واجبا لاستناد الى الواجب فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في
ملك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بوسط وجود امر وقد مر استناده وقد يتبين بالوجدان ان العبد
صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب اذ خرج من صنع العبد لكن التي لا موجود ولا حي على
عدد ذلك الامر الموجود على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ومجموع اسبابها فالامر الاضافي
من العبد وهو الذي لاحد حصل وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال في لتحلل ما يقع في المقدور مع صحة
انفراد القادر به خلق ما يقع في المقدور لا مع صحة انفراد القادر به كسب فمقدور الله تعالى قسمان الاول

قوله ثم القصد الى جواب السؤال بعبارة
ان قصد العبد اضطراري لا اختياري
انه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار
للعبد والا لتسلسل الاختيارات فيجيب
بان القصد مخلوق الله تعالى مع اسناده
لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات
الموجودة كالقدرة مثلا الى الامور
اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب
عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد
الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا
له تعالى فحصل الكل الحاصل مضطرا
غير متمكن من الترك وهذا نافي القدرة
التي من شانها التمكن من الفعل والترك
سعد

ما يصح انفراد القادر مع كون الامر لو كان الموجودات التي لا صنع للعبد فيها اصلا وثانيا
ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل اي ذلك الشي كالافعال الاختيارية للعباد وقيل
ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب وان كان بانفراد آخر لكن في الحكم المجموع سيد واحد فالخلق امر
اضافي يحصل ايقاع المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر وكذلك الكسب امر اضافي به
المقدور في محل القدرة لا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث
هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة او معصية حسنا او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق
لو خلق القبيح ليس بقبيح لو خلقه لاسباب المختلفة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثيرة وانما الاتصاف بالقبح
وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو موجب للاتصاف والعبد الذي قبيح لانه موصل للقبيح لانه بعلم انه كلما قصد
يخلق الله ولا اثر في القصد فالحاصل ان شاعرا تعنون على العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا
مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل بما يختلف بالنسب والاضافات
فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت مسئلة الجبر والقدر ثم بعد ذلك يجب الالهي تحقيق مسئلة
الحسن والقبيح فعلم ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبيح عند مسلم لان كون الفعل اتفاقيا واضطراريا
لا ينافي كونه حسنا للزائر او لعدم من صفاته فيمكن ان يوجد له الفعل او عدم صفاته لحصول المدح والذم بكل
من الجهتين سواء كان افعاله باختياريا ام اضطراريا او اتفاقيا الا ان الله يحمد على صفاته العليا مع انه
اتصافه بها ليس باختيار على ان الاشعري يسلم الحسن والقبيح بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود
وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقصان مذمومون بنقايصهم فانكان
الحسن والقبيح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انهما لا يوجد في الفعل
شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول انه يعني انه لا يجب على الله شي من الاثابة او العقاب لاجله بحيث يفعله
فيما وان يعني انه لا يكون في نفس وكيفيته او بعيد عن الحق فهو كذلك اثر الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل

[illegible]

العقل بعروض كبعضها لكن كل من علم انه تعالى عالم بالكليات والجزئيات ما جل بالاضرار قادر على كل شيء
وعلم انه غني تعالى الله في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما تعتقد انه في غاية القبح
والشناعة اليه عن ذلك علوا كبيرا علم بعقله انه استحق ذمه ولم يتيقن انه حرمان سخط عظيم وعذاب اليم
فقد يحمل على غباوة وتجارة [illegible] على سخاء وعطاء واعوجاجه واستحق [illegible] يعلم بالشاكلين
ونور آية عصمنا الله عن الغباوة والغواية وايدنا هدايا بالهداية فلا ابطلنا دليل الاشعري رحمه الله
اقامة الدليل على مذهبنا وان الخلاف بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض الافعال
وقبحها يكون لذات الفعل او لصفة له فعرفان عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث يحكم فاعله عاجلا ويعاقب
آجلا ويذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا او يكون للفعل صفة بحكم فاعل الفعل [illegible] او يلزم بعقاب آجلا
وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عم ان توقف على الشرع يلزم الدور
واعلم ان النبي عم لو ادعى النبوة واظهر المعجزة علم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلاة واجبة عليكم
وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك بطل فائدة البعثة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب
تصديق بعض اخباراته عقلا اولا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعا والا بطل لانه لو كان وجوب تصديق
الكل شرعا كان وجوبه بقول النبي عم فاول الاخبارات الواجب التصديق لا بد ان يكون تصديقه معلوما ان
الاول واجب فيتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يكون بالاخبار الاول
فيلزم الدور او بقول آخر فيتكلم فيه ثم التسلسل ولو انتفى كلها يعني الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته
عقليا فهو المطلوب والا او وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد
على فعله ويذم على تركه والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذا نقول
في امتثال اوامره انه واجب عقلا والا هذا الدليل لا ينافي الحسن والقبح عقليا وايضا وجوب تصديق
النبي عم موقوف على حرمة الكذب حتى ان ثبت شرعا يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم قبحها عقلا فيدا اول

وتحقيقه ما مر

58

على العقل صريحا وكل ما يدل على الكفر الزاما لانه لو كان ما لنبي واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان
كان النبي حسنا عقلا فتركه يكون واجبا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم
بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا ثم ان الاشياء
الحسن والقبح العقليين في هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اذ [illegible] ان يكون بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم
فيه ولكن الامر بين اصحابنا ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح
واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح واما على العباد
فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان الحكم لله تعالى فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح
هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق الافعال كلها على ما مر جاعل بعضها حسنا
وبعضها قبيحا وله في كل صنعه كلية وجزئية حكم ومصالح وفيها اسرار واحاطة بظواهرها وبواطنها [illegible]
من خير او شر ومن نفع او ضرر ومن حسن او قبح ولكنها ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح نظرا في التولد فان
يولد العقل العلم بالقبح عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك فلو كان نحكم الله تعالى بحسنه او قبحه
لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسول لكن البعض منه ما اوقف العقل عليه على [illegible]
بل بجري عادته ان يخلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب الا ترتب العقل المعد بالمعلوم ترتبا صحيحا على ما مر [illegible]
لما فيه اتحاد الوجوه والاعتبارات [illegible]
لانه الحسن والقبح يعرفان عقلا على [illegible]
[illegible]
على [illegible]
[illegible]
اجر [illegible] الا ان يكون صادقا

[illegible]

شبيها بالحسن لمعنى في عينه كالركوع والسجود والحج فانه يكون حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير وشرف البقعة وزمان البيت لكن
الفقير والبيت لا يحتاجان مثل العبادة والنفس مجبول على المعصية فلا يحسن بهذه الوسائط فصارت بعبادة محضة لله تعالى
وقد علم الحكم ان الاول يكون الحسن لمعنى في عينه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لكن الركوع واما الثاني هذا القسم ان جعله
لمعنى في عينه لكونها عبادة محضة فيكون حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان الاول بالحسن لمعنى في عينه
الفعل او جزؤه هذا عندهم ضد الاشعري ولا يعلم بحسن الحسن على الحسن لمعنى في عينه لان كل المأمورات حسن لمعنى في عينها
بهذا المعنى والخواص في جميع الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مأمورا به وعند الاول انما امر به لانه
كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان فيجب كونه عدلا واجبا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى
بالامر فالامر بالركوع واما ما دل على حسنها لمعنى في عينها فهل بناء في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب
الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في عينها لكنا لا نعلم ذلك والعجز ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه مأمور به
حسن لمعنى فيه لانه طاعة لله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنها خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا
فاذا الركوع يكون حسنا لمعنى في عينه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى في عينه وعند الاشعري انما الحسن ذلك
الركوع لانه مأمور به فيصدق عليه تعريف الحسن لمعنى في عينه بملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بيان ان الحسن لمعنى في عينه نوعان احدهما
ان يكون حسنا لعينه او لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به ويدخل جميع العبادات كالايمان فانه حسن لعينه
واتيان بالمأمور به ونحو هذا الاول بدون الثاني وهو ان يكون حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به ايضا على العكس
في الحسن لعينه او لجزئه لكن يكون مأمورا به وهذا انه يكون مأمورا به فعلم فسادها فان كل المأمورات حسن لمعنى في عينها
بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك لو اتى به لكونه مأمورا به الوضوء المنوي حسن لعينه عندنا لاجل الفعل والمنوي
نية امتثال امر الله تعالى حسن لعينه لمعنى في عينه لانه اتيان بالمأمور به حتى شرط الاهلية الكاملة فان العبادات انما تشترط
لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ولكن الثاني وهو الحسن
لغيره كذلك الغير انه منفصل عن هذا المأمور به كالجهاد فانه منفصل عن السعي وفي تلك العبادة بعينه وقد كان

على ذلك الفعل كالجهاد فاعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء وكذا الحد فانه خارج عن مفهوم الجهاد ولا لا لا يكون جهادا
كالوضوء حسن الصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء فمثال الحسن بهذا التقسيم الاقسام وكذا الفروع لكن هذا
مبني على اصطلاح المعتزلة واما اطلاق الحسن لمعنى في غيره على الحسن لعينه لا اصطلاحا فلا مشاحة فيها او لان الحسن لعينه
هو الفعل المطلق كالعبادات مثلا وكلمة هو حرا لاني خصوصيتها الموصوف بكونه حسنا هي تلك الحركات المعلومة وهو هل جنسها لاجل
حسنه اللمعنى في نفسها او جنسها لغيرها والفرق بين الجزء الصادق بين الخارج الصادق انه يكون مفهوم الفعل موضوعا على
نحو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلاة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة
فهو بما هو صادق على العبادة لا الجهاد مفهوم القتل والضرب النفس مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله داخلا فيه ابدا
المفهوم ولم يلزم ذلك في الخارج فيكون الا خارجا لا جزءا هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي لو اعترض ما
على بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال لو كان حسن الفعل وقبحه باعتبار الاوصاف
فلا يكون حسنا او قبيحا لذاته لان الاصلاح للاوصاف لا يدل على ذكر ان الاوصاف قد تعلم في ذات ذلك
الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية يتقوم بالاضافات فالمحل فصول مقومة لما خوطب به ذلك
المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر الصادق في المنعم حسن لا لاداء الشكر من غير اضافة حسن في الاول فاما ان الفعل
سقوط التكليف بالتصديق ولا ان يعمل كالاقرار بالايمان فيسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار
ملحق به لانه دال عليه فالانسان مركب من الروح والجسد فالاسم يعتبره الايمان يظهر من الباطن الظاهر بالكلام الذي هو
دال على الباطن ليس كذلك الاعمال انما يأتي بهذا الفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخلا
في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه اعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قول اصحابنا الايمان
هو التصديق واما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه وقد ثبت ان الايمان هو التصديق والاقرار وصدق حكم الاقرار
من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا للجهة كنيته في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف ما يقر فيه يكون مؤمنا
اعتبارا للجهة بعينه في حال الاضطرار والصلاة تسقط بالعذر في عطف على ما قبله كالاقرار ولا ان لم يكون
المأمور

مثل التغير بكذا فكذلك العزلة قائم مقامه يسقط عن هذا المأمور به فسقطت بعد قيام معه لان الاعراض
لا تقوم بنفسها فالمراد بالقيام لا يكون قائما بهذا المأمور به بعينه بل يكون مكررا كما يسمى الحكمة حسنا لاجل أداء الحكمة والمقصود
حسن الفعل لغيره الذي يحصل به حتى يسقط بسقوطها فلا يحتاج الى كونه وسيلة التعلق الى النية والى قائم بالمأمور به
كالجهاد لاعلاء كلمة الله وهو يحصل بالجنان لعصمة حال المتحيز حتى اذا اسلم الكفار لم يشرع الجهاد وان فرض البعض حتى
المقتضي سقط عن الباقي ولما كان المقصود وحده لا بعينه المأمور به كان هذا القسم هو ان يكون الغرض قائما بالمأمور به لا
الفعل الاول وهو ان يكون منفصلا عن المأمور به شيئا ما العلم الاول ملحق بالحسن لعينه في وجه الشبه به لانه هو الجهاد وهو
القتل والضرب امثالها وهذا المعنى المفهوم منه اعلاء كلمة الله لكن في الخارج صار هذا الفعل والاعلاء كلمة الله وكان الحسن الحقيقة
والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينها فالجهاد حقيقة هو الفعل الحسن لعينه لكن في الخارج هو عين الاعلاء
والاعلاء حسن لعينه فيه بعينه هذا القسم العام الاول لا القسم الاول الا انه سمي على لوازم الحكمة المفهوم في الخارج والامر المطلق
اي من غير انضمام قرينة يدل على الحسن لعينه او على تناول العمل الاول من القسم الاول وهو قوله ان دل الدليل اي الذي
لا يعمل بسقوط التكليف بالحسن لعينه لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم
ان الامر المطلق يكون امرا كاملا فانه لا يكون للاباحة لا الامر الذي للاباحة او الندب ناقص لكونه امرا لا ايجاب وقد علم
ان الحسن بعينه اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو الايجاب مقتضيا الحسن
الكامل اي الذي لو لم يحسن بكونه فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة او وقع هو فعله لكون الايجاب محتملا
لفعله وما في تركه فالايجاب يدل على كمال العبادة بوجوب المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا
لعينه ولا يعمل بسقوط التكليف لكونه عبادة بوجه ذلك ايضا بيان لكون الحسن لعينه يقتضي ان يكون المأمور به
واما اصحاب القول الاول لعطف بعضه في النادب ان المعنى الاول يقتضي الامر وانه موجب للامر والقرينة منها الامر
على ايجاب المحصل قال الشافعي الامر بالحكمة يوجب صحته وحسنها وان لا يكون المشروع الاسمي فلا يكون ظهر غير المعذور
لم تفت الجمعة لانه لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا اتى الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامته

الحكمة معاني الوجوب بصحابته موقت له الا انه يسقط ولا قربى في هذا بين المعذور وغيره لعموم ما سمعنا لكن سقوط الجمعة
عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فاسقط الظهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ذلك والخلاف
فيما اذا امر من احدهما ان غير المعذور لو ادى الظهر في البيت قبل فوات الجمعة لا يكون عنده وعندنا يكون على الاصل
في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وقد سلفنا في المتن بكونها بما لا المعذور لو ادى الظهر هل يسقط عنه الجمعة
ام لا فعنده لا وعندنا يسقط لان الامر بالسعي يعم المعذور وغيره في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن
هذا اسقاط عن المعذور فاسقط الظهر

فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز عقلا وكذا لا شرعا لانه
لا يليق بالحكيم ولعله هو لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا غير ذلك من الآيات في هو غير واقع في المبيح الا اذا اتى اتفاقا
واقع عندنا في الشرع كما كان في حمل وعندنا بالشيء الذي كلفنا بما لا يطاق ساقط الى ان القدرة العبد ما ثرا في افعاله
بوسطاء هما الجبر والقدرة ولكسبي تفريع الفصل المتقدم في تحصيل التكليف بالمحال لازم على عدم الوسط انما الا لان
العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد يخلق الله تعالى والحركة الى الذي كونه يا حرا ادخار اعادة او التكليف بالحركة سار عاجزا قدرته عليه
سببا للموصل اليه غالبا وهو القصد على ان علم به انه لا يوفي باحسان لا لاخراج عن حيز الامكان حوا عند لكنه الا سوي
وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان امن علم الله جهلا وهو محال فاباه هو مأمور بالايمان
تكليفا بالمحال فيجاب الله تعالى علم ان كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه بانه لا يؤمن باختيار لا يخرج عن حيز الامكان اي
عن ان يكون مقدورا ومختارا له وعلى هذا لا بانه لما اي القدرة الشديدة على هو مجبور عندنا عدم جواز اي عدم جواز
التكليف بما لا يطاق ليس مبنيا على ان الاصلح واجب على الله تعالى كما قالت المعتزلة بل بناء على انه لا يليق بحكمته وفضله العدة
لوجوب الاداء الا السبب الموجب لا بوسعه عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة كما في العرض من الجهر وجوب الاداء
في الفرائض المتكاثرة لكونه منها الموجب السابق الاهلية على ان تحصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة
ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء المأمور به من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج
من قبيل القدرة الممكنة في شرط الاداء كلها واجب فصلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا الحج الخ مع العجز والصلاة

فاعتدا او موما معه اي مع البحر وسقط الزكوة لو اهلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا قطعا مسئلة جميل

بعولوهي شرط لاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه

لا يجب الاداء لعدم القدرة فلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء لو كان هو الغرض لا منهما فالغرض القضاء

ولو وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كان للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه

ينعقد اليمين لامكان الترقي في الجملة كما كان للنبي عم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة

على ان القدرة التي شرطها مستقدمة كسلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية

فانها مقارنة للفعل اي وليس لنا ان امكان القدرة على الاداء كاف لوجوب القضاء بل شرط لوجوب القضاء

وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل بناء لان القدرة التي شرط لوجوب العبادات متقدمة

هي سلامة الالات والاسباب وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للمعلول لو

لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او تقول القضاء يبتني على اصل الوجوب لا على وجوب

الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء مثل القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على

الاداء ليس عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا لو ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلكت

المال لا يسقط عنه الحج وجوب القدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يمكن به على هذا السفر غالبا اعلم

ان حصول الزاد والراحلة من القدرة الممكنة بناء على قوله لان القدرة التي شرطها معدومة للحج والمبني بانوجب

اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب العسر فلا تجب الزكوة في

النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعدي فان قيل لما شرطها بقاؤها لبقاء الواجب يجب ان يشترط

النصاب للوجوب البعض فلا تجب بعد ما كان بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء

الواجب والنصاب شرط الميسر ان يشترط بقاء النصاب للوجوب البعض ينبغي ان لا تجب الزكوة في الباقي لو هلك

بعض النصاب قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المال دون سواء بل

فيجب في اه انتفاء ما شرط لليسر بل تمكن و وهذا الكلام ما فيه

لتغير ابدا للاغنياء لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غني ولا حد لها بقدر الشرع بالنصاب وكذا الكفارات وجبت

بقدر القدرة لذلك التحير لقوله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر ان فما استطال اداء الصوم

فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي تشترط القدرة المعادة للاداء كما لا يستطاع مع العمران

القدرة التامة الحقيقية التي يقارن الفعل كما ذكرنا انها تقدر المشروط في الكفارات كذلك اي تشترط للاداء

الكفارات لا سابقة ولا لاحقة وكذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة المعادة دليل اليسر شرط بقاؤها لبقاء الواجب

اي شرط بقاء القدرة في باب الكفارات لبقاء الواجب حتى ان يحتمل القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم تلف

القدرة سقط الاعتاق لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا

ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة شرط بقاؤها الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كا

جواز الهلاك وسواء لا يستوي بين الزكوة والكفارة في انها واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا يسقط الكفارة

بالمال لو استهلك كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير متعين الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في

الزكوة متعين لان الواجب جزء من النصاب فيتعين لاداء الواجب فهذا المال فاذا استهلكه فالاستهلاك الواجب فيصير

واعلم ان في قوله ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب لا انعلت اليسر عسرا نوع نظر لان ان

اليسر لو تحول اي الا يلزم ان ينقلب اليسر كما في بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يقتضي للفوات الزكوة

فان الحول لو ادى الزكوة حسين سنة ثم هلك المال يعود كل الاكمل عليه وانصاف للنقلب اليسر عسرا فاتها اليسر الذي

حصل باشتراط الحول لا يعلق عسرا بل عاسه الا الاشتراط الحوال المتبقي للنصاب فصل المأمور به

نوعان هذا الفصل من اصل الشرايع وقد تاسس عليه مباني الاصول والفروع والمطالع من المواضع

كتب الاصول علمت حتى لا تجيء من المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق عن الوقت كالكفارات والنذور المطلقة

والزكوة مطلق وموقت لانه المطلق فعلى التراخي لان الامر حجة للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة

عدمت مثل التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال

قوله اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب بعضهم الى انه حقيقة في الفور وقال قوم انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة

لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج للى الفور الى التراخي و لا
الوقت فاما ان يضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء
كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلاة والا يساوي وح لا ان يكون الوقت
سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل في انه يفضل او يساوي
كالوقت الصلاة من ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم
عين الثابت بالامر والثابت هو الصلاة في الوقت لا الصلاة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر سبب
للوجوب لعطف بدلوك الشمس ولاضافة الصلاة اليه لان الاضافة تدل على الاختصاص مطلقا فيصرف
لا الاختصاص الكامل الا ترى ان قولنا المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن يصرف الى ما دونه
لان الاضافة ادنى ملابسة تجاوز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلاة الظهر انما هي بالسببية فالاضافة التي كونها
من الاضافة للي آنوا كل واحد منها يوجب عليه الظرف بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع والتغير بتغيره صحة
وكراهة وفسادا وليجوز الوجوب بحقه وليطلان التعدد عليه فان التقدم على الشرط اي التقدم على شرط
وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول يحقق اي يحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن موثرا
في ذاته بل يجعل الله تعالى يوجد رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك في الشرا الا غير ذلك فيكون الحكم
بالنسبة اليها مضافا اليها لان هذه الامور مثل الاشور موثرة في الاحكام بجعل الله كالنار في الاحراق عند
اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يوثر الحادث فيه لا الحادث قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه لو بلغ زيد حد
ذا وانه فهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه يضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت
لا يتصور ان الوقت سبب للوجوب الا ان يعنى المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب نفس
الوجوب لا سببا لحكم الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على شي ظاهر فكان فيما الى السبب الظاهر وهو الوقت
سببا له اي نفس الوجوب الى السبب الي ثم لفظ الامر لطالبه بما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشي

وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول
هو اشتغال ذمة المكلف بالشي والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلابد لمن يشتغل في ذمته فاداء ما
شغلها فتفريغ الذمة وهو سالثمن في الذمة نفس الوجوب لا لزوم الاداء فعند المطالبة يثبت على اصل
الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب لا
في الاوليين فلان خطاب من لا يفهم لغو وفي الاخريين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء من وجوب
الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا او يكون سببه اي سبب الوجوب شاغل الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من
عدم الخطاب لا لانه لا شي غير الوقت والخطاب يصلح للسببية لانهما منحصرة فيهما لا لدلالة الاجماع فلا يلزم من نفي احدهما
ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض الفضلاء لا يذكر الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا يعرف
الا الا الفعل وهو الاداء فالفرق يكون بين نفس الوجوب ووجوب الاداء و لله در من ابدع الفرق
بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيقه لكن انه لما كان الوقت سببا للصلاة كان معناه انه لما حضرت
شريف كالاوقات لا زمانا يوجد فيه نعمة مخصوصة خصت لعباده للتدبر وهي الصلاة فلزوم وجوب تلك الهيئة عوض
السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك
الهيئة لما سبب بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول
يتعلق بالصلاة بمعنى الهيئة والثاني باداء حتى كون السببية داعيا للايقاع لا الهيئة الحاصلة بالايقاع
فلزوم ذلك الايقاع يكون بسبب الخطاب فاذا عقول العقل لازم الوجوب لا بد من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع
هو وجوب الاداء وقد وجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحال التي
هي المعلوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار السبب وهو الوقت والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم
يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يحصل ان يكون واقعا ولو وجد البيع
غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري

بحقيقة المبادلة فهذا ليس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول وهو وجوب الاداء
فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم لو كان
الوقت سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يجب الا بعد الصلاة في
الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه لو كان الكل سببا فما لم ينتقض كل الوقت
لا يوجد السبب وان وجب بعد الوقت يلزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا
معنى قوله لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب بعده تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب
ولا يصح الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقدم عليه
فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فان كان كاملا لا كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع
الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يحكم كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق
الملائمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في
الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا لان النهي عن الصلاة في تلك الاوقات
باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات فالعبادة فيها تشابه لعبادة الشمس ظاهرا
وهو النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل فلا كذلك قبل الغروب
فان قيل يلزم ان يفسد العصر لو شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا
جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء لان الشاخصة الابتداء والبناء لابتداء الصلاة في الوقت
الكامل والفساد الذي اعترض حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلاة متعذر
لكن يشكل بالفجر حيث شرع في الجزء ومدها الى ان طلعت يعني ان لا يفسد كما في العصر لو شرع في الوقت
الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل والفساد المعترض في العصر لما
جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا ايضا لكن العلة هذا الاشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا

في المتن فخطر ببالي عن جوابه وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يتوقى البعض
في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو موقت للاحتراز فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص
فلا يفسد ولا في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب
ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت في حق القضاء لان العدول
عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما
هو في الاداء اما ان لم يؤد في الوقت فيجب القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببيته لكن في الاداء
عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض ضرورة وهي انه يلزم ح التقدم على السبب او تأخر الاداء عن الوقت
وهذه الضرورة منتفية في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اي لا نقول انه لما لم يؤد في الوقت انتقل
السببية من الوقت الى الجزء الاخير واستقر السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء
في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ووجوب الاداء يثبت آخر الوقت ... الخطاب
لانه لما كان نائما بالذكر لا ... حينئذ لا ... الوقت لا ... من حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن معينا
شرعا والاحسان الى العبد لم يصح بتعيينه ... قطع الشرائع وامالة الادعاق فعلا
فيصح فعلا كما في الكفارات ... انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من التعيين
النية ولا يسقط التعيين لو اضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين
انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لانه سقط اصليا وهو وجوب
التعيين الذي ثبت حكما محمولا على الكمال سابق على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد ولما
الى القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان
شرط للاداء ومعيار للمؤدى اي لا يقدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت ... ومعروف بالوقت
فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الفجر الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب

قوله ثم وجوب الاداء ... آخر الوقت ... اذا ... تضيق الوقت ... فنقول ... لا ينتقل عنه جزء من الوقت ... لا يقال في الوقت ... لا يكون اتيانا بالاداء

لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة فانه لو كان الشرط الاسم
الموصول فان الصفة علة للخبر وقد ذكر غير مرة ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق منه علة وهاهنا كذلك لان قوله
من شهد منكم معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولتسبب الصوم الشهود وتكرره ولصحة الاداء وللمسافر علم
الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان لو نوى المسافر واجبا
آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا الاغراض لكن الصوم المحصور في رمضان في حق الجميع لهذا الحديث
ثم اى لم المسافر لكنه رخص له الفطر واذا لم يترخص بقي شرعا فيه قلنا لما رخص له لمصالح بدنه فمصالح دينه
وهي قضاء دينه اولى واما لم يشرع للمسافر غيره اي بالعزيمة وهنا لم يثبت له احسان واجبا آخر جواب عما
قالا لان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر
لا غير مطلقا بل اي بالعزيمة لا لو اعرض عنها فلا نسلم ذلك لان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا
الوقت كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله لمصالح دينه فهو قضاء دينه اولى للمسافر من الاداء في رمضان
لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا
كان الموقع عن واجب آخر لمصالح دينه فعلى الاول لو نوى النفل فلمصالح دينه اما في لو آخر رمضان لا يعمل
وعلى الثاني اى على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وفيه روايتان اي بناء
على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان لانه لم يعرض عن العزيمة
وفي المريض لو نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط
الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلق بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة باق فما قيل ظهر
فوات شرط الرخصة هذا الكلام ليس لان المرخص المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر على الصوم
فلا يلزم انه لو صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال بعضهم المسألة [illegible] انه لا تتعلق الا بالمرض وفي المسافر
ومنها اما اختيار الوقت مستحقا له فكل اسباب يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي يكون حقا مستحقا لله

على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع على الفرض وان لم ينو كما لو وهب النصاب من الفقير
اليه قلنا منافعه لا تكون حقا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لله اي للصوم في رمضان ولا يفرض بدون
القصد وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا لله تعالى توجرا في صفة العبادة قلنا
نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين فيقع قوله بوجه العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي
محاصله انا نسلم ان التعيين احق لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه لو كان في الدار زيد وحده
فقال يا انسان فالمراد زيد ولا تغير الخطأ في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم
لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فيبقى الاطلاق وهو تعيين وقال اي الشافعي لما وجب التعيين
وجب من اوله لكونه لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي
اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه لو فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل والنية المعترضة
لا تقبل العدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب عن
قوله ان النية المعترضة لا تقبل العدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر
ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه ملك الغاصب من ابتداء الضمان مستندا
الى وقت الغصب حتى لو اعتق الغاصب المغصوب يملكه باداء الضمان نفذ البيع من الغاصب والشافعي يقول
لو اعترض النية في النهار لا يمكن تقديمه لكن يبطل بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكون في الامور الثابتة شرعا
كالملك ونحوه لا في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وماهية الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني
فاذا كان حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تستند لو اعترضت اليه بعد الزوال وكذا في صوم القضاء
فادام ليستند في البعض فلانه [illegible] بالا نقول ان النية المعترضة في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل
نقول ان النية في الزمان المتقدم محققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل
فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا كذا هنا وايضا لو كان الاكثر مقرونا بالنية فللاكثر حكم الكل

الاستناد

في وقت لا يكون حاصلا

الكل يكون الكل متعلقاً بالنية تقديراً فلهذا قال ويكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول
النهار فيكفيها النية التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم لم اخلا عن النية فسد ويشيع فسد الكل
الفساد ولا ينعقد صحيحاً باعتبار النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حالة موقوفة فان وجد
النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة
فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم
الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يجيء في باب الترجيح اعلم انا نرجح
البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح على العكس بوصف
العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه
النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على الفاسد
بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة
فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذر جدا قلنا التقديم الذي لا يعترض عليه المنافي
كالاتصال فليستوي التأخر لضرورة كما في يوم الشك لان التقديم فيه على العرض حرام وفيه النفل عندكم
لعدم ضرورة التقديم ايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا لو انشأ النية في الليل او نام او اغمي عليه
ولان صيام الوقت الذي لا ادرك له اصلا واصح حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء دونه
وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا
اولا دليلا لا يصح بالنية المتصلة وثانيا دليلا ولان صيام الوقت هذا والدليل الثاني يشعر بان الصوم
المنوي نهارا انما يصح ضرورة الاحتياط ثم اجيب على هذا الدليل الاحتياط لو افسد ومن حكم الى ومن
حكم هذا التقسيم ان يكون الوقت معيارا للموقت ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتعدد النفل بعضه في بعض النهار
خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال

ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن
ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار معينا
بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور ثم ان الوقت معين للمنذور وبتعيينه لكن لا يؤثر
في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور والقسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور
المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت معينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي
من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر وتكون
النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صائما ومنافيا لتعين
الوقت بوجوب النية الحقيقية في اول النهار ولا النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فكفته
النية في الاكثر ولا القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستوعب وقته ويشبه المعيار لانه لا يصح
في عام واحد الا حج واحد ولا يرد قوله الوجوب ان اداه بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف
يجب صرفه الى اول ما خرج من العام الاول ولا يسع الا حجا واحدا فشابه المعيار وعند محمد يجوز تأخيره ان لا يفوته
فان الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر يوجب
الفور اتفاقا بيننا في مسائل الحج مسئلة مسداه قال محمد لما كان الانسان لا يعمر الا اجماعا على ان كل العمر
كوقت الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخر لان الحج في العام القابل مشكوك
فيه لو ادرك العامل زال الشك فعام عام لا اول بخلاف وقت الصلوة والصوم فان الحج في اليوم الثاني غالبة
الايام كلها فان قيل لا يتعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن
الفوت ويظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل
ان لا يتعين العام الاول وانما عيناه احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن
العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بل

الوقت لم يوجد الاسلام بل نوى النفل ولو كان بعد الوقت شبه العبادة لكنه ليس بعبادة لما قلنا ولان
الفعل غير متعذر بالوقت بخلاف الصوم فانه يتعذر بالوقت فان المعيار هو ما يتعذر الشيء كالكيل وبخلاف التطوع
هذا جواب لسؤال مقدر وهو لو كان بعد الوقت وعليه تحرم الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض استحقاقا عليه
فان قلت ان التطوع وعليه تحرم الاسلام من السفر صح عليه انه لو نوى التطوع يخرج عن نية التطوع فبطلت
صفة العبادة المطلقة ومن كان قد علم ان يصح بالاطلاق النية وبالاسلام كمن احرم عن اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يثبت
الاختيار ولا عبادة تبوء بالاطلاق فقد دلالة التعيين لان الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه تحرم الاسلام
والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عن اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره



بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة فصل هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع
ام لا وهو غير مذكور في اصول فخر الاسلام ولما كان مهما نقله من اصول شمس الائمة ذكر الامام السرخسي لا
لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله
ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار مخاطبون بالملة لا قول مطلقا اجماعا اما بالعبادات فهم مخاطبون
بها في حق المؤاخذة في حق الكفر اتفاقا ايضا لقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كان المقصود هو ما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا
لانه لو لم يخاطبوا لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يؤثر كونها عن معصية مع الكفر جواز الاشكال
وهو ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا تكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا الاثر لا يجب عليه
بعد الايمان كالجنب يجب عليه الصلاة وشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا مخاطبون فكذا عند العراقيين لقوله ثم ادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض خمس صلوات الحديث علم منه ان وجوب الصلوات
الخمس مترتبة بعد الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا فرض لنا عند القائلين بان المعلق بالشرط يدل على نفي الحكم
عما عداه فقط ولا عندنا فلعدم الدليل على فرضيته لا انه دليل على عدم فرضيته على قياس مفهوم المخالفة ولان الامر

الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب
لا يأمر العليل بشرب الدواء عند الياس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر الامام شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا
في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل
بعضهم ان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة
عندنا خلافا للشافعي والمعتبر به لو اصلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له
بناء على ان الخطاب يعدم بالردة وتحبط ما مضى كان لم يكن اصلا عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب غير صحيح ما مضى
فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم والوقت باق صار مؤديا وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والمتفق عليه على
ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع لانها غير داخلة
في الايمان ويخاطبون بها لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما
سقط القضاء عندنا لقوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل على انه غير مخاطب
بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله ولان الهوى
انما يبطل لقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط عمله ثم اسلم
والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا
مع انها ليست من الايمان فعلم انهم يخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلال المذكور قال
والاستدلال الصحيح على المذهب من نص محمد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب
اداء العبادات فصل والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر والمراد من الحسيات ما له
وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما له وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان
الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول
الموجودين حسا هو ارتباطا حكميا يحصل معنى شرعي يكون ملكا للمشتري اشار اليه فكذلك البيع

حتى لو وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبر الشرع بيعا ولو اوجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود
البيع بلا ترتب الاثر عليه فعلى الوجود الشرعي يقتضي القبح لعينه اتفاقا الا ان النهي لقبح غيره فهو الآن كان وصفا
فكالاول والا ان كان مجاورا كالبيع وقت النداء او ولا تقربوهن حتى يطهرن ونحوهما من الشرعيات كالصوم والبيع وقت
النداء فهو كالاول وعند الشافعي النهي لغيره يقتضي ويشرع باصله الا ان دليلا ان النهي للقبح لعينه او القبح لعينه
بطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان المراد انما هو على الشيء لقبحه
لا ان النهي يثبت القبح فان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عمل النهي عنه قبيحا لا غيره
فيقتضي عين المنهي عنه لا القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل
ان يكون قبيحا لعينه لا يعدل عنه الا لدليل دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان
وصفا لحكم القبح لعينه وهو ملحق بالقبح الاول الا ان القبح الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا
لا يلحق بالقسم الاول لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى لو
فرضنا وجد العلوق ... اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا لو
دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والمشروعية باصله الا لو دل الدليل على ان النهي
للقبح لعينه كل ما هو قبيح لعينه بطل اتفاقا واعلم ان ... الشرعيات نظير صوم العيد والبيع ... وعند
الشافعي من العبادات والمعاملات هو معمول لا يصح لما ان الشرعيات على الاوان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة
مع نهي الشرع عن الفاده درجات المشروعية الاباحة فهذا ينتفي لان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان
الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته
ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره الفعل لا باصله وثانيهما انه لو وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح
لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي ايضا وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه فيسميه فاسدا وهذا
الخلاف مبني على الخلاف الاول ويجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن للشافعي على

مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب
بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن
الشرعيات يقتضي الصحة وهذا لو الخصم على ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا يلزم ان يكون
ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب عنه بقوله فامكانه لا بحسب المعنى الشرعي او اللغوي وذلك بطل لان المعنى
اللغوي لا يوجد المسئلة التي تحلها حتى لو وجب ان يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول
تحقيقه ان النهي عن بيع درهم بدرهمين فيه امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو
قوله بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع معنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان
كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وحينئذ كان المسئلة التي هي الاطلاق في مسئلة القول
حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكل الواقع ليس من القسم لان المسئلة ليست بهذا في القول وهو
بعت هذا الدرهم بالدرهمين والا كانت المسئلة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كما في
ولا تقربوهن حتى يطهرن وكان النهي عن الامر الثاني بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته
او لجزئه لان ذلك ينافي امكانه وجوده شرعا فيكون لقبح امر مجاور واصل الاختيار للموضوع لغة وشرعا
لان حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي يقتضي الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس
الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ
لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة
على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم اللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا
صح ان يكون منهيا عنه بمقتضى هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا لانه ان يتكلم به يثبت ما هو المنهي عنه وهو انشاء
الشرعي ويبطل الطلاق في حالة الحيض ولان النهي يدل على كونه غير معتد حكمه كالملك مثلا فيقول يصح لانا ... والنهي
منتهى النهي فلا يثبت عارض ببطل النهي قد يثبت كما سبق ان الامر يقتضي كون المأمور حسنا فيدل الامر والنهي ...

كونه منهيا عنه حلافا للاشعرى وهذا صحيح لا اعتقاد فلا يمكن ان ينفى العمل على وصف بطل المنهى وهو النهى

فانه لو كان منها لعينه الرعيات يكون نطلا لا يمكن وجوده شرعا والنهى عن الشىء عمل عند عدم علم الوجه

الدراوعيبا وهو العهد ليوم النعس تلو ادونكم فى المعاملات لما فلما الاى العبادات اصلا فلا نصح الصلوة

فى الارض المغصوبة علم ان ائمة الحنيفية اختلفوا فى العلاملا تسهيلا على التفصيل الذى يأتى لا فى العبادات

عندهم ان النهى يقتضى البطلان مطلقا وان كان الدليل فى الاعلى الرالنهى لسبب القبح فى المجاور كالصلوة

فى الارض المغصوبة فانها باطلة عنده ولا عنده وعند الشافعى صحيحة لكن على صحة الكرامة لان لم يأت بالمأمور به لان

المنهى عنه لم يؤمر به فلنا كل صحيح لا يأتى به ما يشتمل على موجبه لم يطلق العمل ما شرع كيف يخرج عن العهدة بانه ياتى بالشىء بالنهى

على المأمور فيجوز اشتماله على المأمور به ذاما والمنهى عنه عرضا والمشرعا يحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام

الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام وغيرها واما هذا يقولنا دائما وعرضا الا بالسبب العصا لا كل يكون ما مور به

لذاته ومنهيا عنه لذاته او ما مورا بالوصف او منهيا عنه بالوصف او ما مورا بالذات ومنهيا عنه بالوصف او بالعكس لكن

الاول محال لانه لا يجتمع عنده موجب الا يكون حسنا لعينه ومنهيا عنه صحيح العصيان ولا يجوز هذا الا في البيع يكون قبيحا

لعينه مطلقا الشىء فيكون باطلا والعكس اكثر فعلم من هذا ان البيع لعينه فى نفسه يمكن ان يكون منهيا لجزء واحد لا الحسن

لعينه فلا يتصور الاول يكون جمع لجزء حسنا اى لا يكون شىء من اجزاءه منهيا لعينه والثالث قد ذكرنا ان الامر

المطلق يقتضى الحسن لعينه فلا يتأدى به ما هو مأمور بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به اطلاقا

واما الرابع وهو العكس فيكون نظرا لا يتأتى به المأمور به الثالث وهو المدعى ثم يرد عليها اشكال وهو ان الحكم قد

احتج على نوعا اخر من الحكم لا يطير الى الشرعيات فيكون النهى بالشرعى بالراى معقول فى جوابه والمرفوعات يحمل

هذا الوصف الذى يكون حسنا لعينه قبيحا لغيره بعضا لا يكون ما مورا لذاته منهيا عنه بعارض وبعضا يكون صحيحا ومشروعا

باصله لا بوصفه او بمجاوره والكل واحد فيما علمنا الاصل ومن ان النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عند الابدلالة

ان النهى لعينه وعند المقتضى القبح لغيره اى الحكم الشرعية باصله الا دليل ان النهى للقبح لعينه ان لم يدل الدليل

باصله

على ان النهى للقبح لعينه او لغيره فيبطل عنده ويصح عندنا وان دل الدليل على ان النهى لقبح لغيره كان

كما اذا وصفا لازما فيبطل عنده وعندنا ما لا يصح باصله لا بوصفه لوجود الصحة فى جميع الاركان والشرائط الحسن

لعينه وقبح لغيره فلا يرجح العارض على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء وهذا هو الخلاف الكلى الذى

وعدت ذكره وهذا بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل فى النهى عنده البطلان عنده يحمل النهى

على اصله لا اول الا عند الضرورة والضرورة منحصرة على انه لو دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فللضرورة

ان لا يجرى النهى على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم ولا عندنا

فان الاصل فى النهى عنه لو كان مشروعا وصح صحيحا شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة هى تحصل لو دل الدليل

على ان النهى لعلمه وبحسبه ولا لو دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا يوجب البطلان لانه يحصل لاجزاء والشروط

كان فيه تحصيل الشىء ورجح الفيه بعد الاجزاء اولى من ترجيح الوصف الخارجى ولا الم تكن الضرورة فانه يمكن ان يحمل النهى على اصله

وهو ان يكون النهى عنه موصوفا حتى ان الصحة هو كذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصلوة الامام المحدث فى مثله

الصحيح باصله لا بوصفه الذى ما يجب لكن يصح النذر به اى بصوم الايام المنهية فانه يصح النذر له لا رجاء على المعصية

متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فى ذكره المطلق فلا معصية يصح النذر بل النذر ذكر لا فعله

فلا يلزم البيع لان الشروع فعل وهو معصية ولا الصلوة فى الاوقات المنهية فقد يجب لفساد فيها لو وقت تكون سببا

وظرفا فاوجب نقصانا فلا يتأتى به الكامل لا معيارا لها فلم يوجب فسادا فلم يضمن بالشروع بخلاف الصوم على ان الوقت

سبب للصلوة وظرف لها وبسبب الملائمة بينها فاداوجبت كاملا لا يتأدى ناقصا كما فى الحج وقضاء الصلوة

فى الاوقات المنهية وهنا ناقصا متأدى ناقصا كما هو ادا العصر عند احمرار الشمس ولا معيار لها لو تعلقه بالصلوة يتعلق

بالمجاور لا تعلق الوصف فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار له فالصوم يتعلق به بالوصف

فيكون كالوصف لازما فيوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره فى العلة لو شرع فى الصلوة فى الاوقات

المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما لو شرع فى الصوم فى الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه

فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به؟

الباطل والفاسد سواء عنده

المجاور كالبيع وقت النداء [illegible] اذا دل الدليل على ان النهى لقبح

فان رفضه لا يحل الصلاة وان كان مجاورا ينبغي كراهته عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فلذلك

الغير ان كان وصفا واما قال عندنا وعنده لما مر ان مذهبه حمل النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا

مع ان الدليل يكون الا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء اورد مثالا

مثالين احدهما للعبادات والاخر للمعاملات وان دل على ان النهي لقبحه لا لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام

يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لقبح كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ

فيكون ناسخا لعقده فلا يكون نهيا تعقيب لعطف فان الركن معدوم فلا يمكن بطلانه فيجعل قبيحا لعينه لانها

ملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من

الماء وفي الحديث نهي عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع هو المبيع وهو المال محلا للبيع فلا يرد

عليه النهي لما ذكرنا انه نهي عن المستحيل فيكون النهي مجازا عن النفي فان النفي لاعدام العقد المشروع

والجامع ان الحرمة تنتقل منها الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مسائل

هذا الفصل الحج والصوم والنحو وكل واحد من هذه لا ان يعتمد على ذلك المعنى او لم يعتمد فالحج الا صادق على

الكل وهو ما يصدق على الشيء وهو يصدق ذلك المعنى على غير كالعباد للصلاة لا غرضا دون كالاركان الصلاة الا ايجاب

والقبول في البيع للبيع وكالوصف اللازم او اللازم الخارج وهو لا ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصلوة الايام

المنهي عنه اعراض عن ضيافة الله ولا ان لا يصدق كالثمن فانه لا يوجد البيع بدون الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن

البيع لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلي يجري مجرى الالات كالقدوم والالة وهو الشيء الذي يصحبه المقارنة

في الكل وهو لا صادق على الكل كالاشتغال بالبيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال عن السعي

الواجب ولا يوجد البيع وايضا على العكس لو اوقع البيع في حال السعي ولا غرضا دون كقطع الطريق لا يصدق

على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون السفر المعصية كما لو قطع بدون السفر او سافر ولم يقطع

الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع

ولو

اذا ثبت هذا اجتنبنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة كالربوا فانه فضل خال عن العوض مشروط في عقد

المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد وهو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان

المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان

كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل

لا وصفها وهو كونها تامة ولا البيع بالشرط كالربوا لان الشرط امر زائد ولا البيع بالخمر فان الخمر متقوم فجعل ثمنا

لا يبطل البيع لما ذكر ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة تجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة

المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين والاطلوم لا انها المملكة فلا ذكرنا ان الوقت

كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله وهذا وصف ولا الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير بلا حق يلزم الصلوة

بل انما يلزم المصلي فان كل جسم متمكن يوجب شغل مكان الغير من الصلوة ملازم اتفاقا ولا البيع وقت النداء

فانها اوصاف تلك الافعال ولا البيع وقت النداء كما ذكرنا وفرع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقا وكذا

النكاح بغير شهود لانه منهي عنه بقوله لا نكاح الا بشهود اي يكون نفيا لا نهيا لا نهي وكلامنا في النهي هذا اشكال هو

انه لما كان نفيا سبيله لا انما الغير ولا سقط الحد فاجاب بقوله واما الحد سقوط الحد للشبهة عطف على قوله لانه نفي

قلنا ولانه وضع للحل فلا يتصل عنه البيع وضع للملك والحل تابع له لانه قد شرع في موضع الحرمة وما لا يحل الحل كالامة

المجوسية والعبد ان نسلم ان النكاح منهي فانه يوجب البطلان لاجل الحلال ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد

موضوع للحل فلا يتصل عنه وضعه وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لانه وضع للملك لا للحل ولذلك شرع في

موضع الحرمة كالامة المجوسية وما لا يحل الحل كالعبد فاذا انفصل عن الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الخبيثات يقتضي

القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يفيد حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار

والرخصة بسفر المعصية لانه يوجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو ان الا ان اراد ورد النهي عن الخبيثات لا يفيد حكما شرعيا

فاذا الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق

في الحيض يوجب حكما شرعيا لا يرتفع بعينه ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب بحيث لا يكون زاجرا فان قلت
يعتمد حرمة بسببه فما حاصل الجواب عن الطلاق ان كان في الحيض على الحسنات لما ثم دل الدليل على انه قبيح لمعنى في غيره
الطلاق هو دل الدليل وأما الظهار فبحثنا في ان المنهي لا يعد حكما شرعيا هو مطلوب على السبب والظهار لا يعد
حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو جزاء له فلما الزنا لا يوجب ذلك بعينه بل لانه سبب للولد فهو الاصل
لا يكاد الحرمة متعدية منه الى الاطراف والاسباب كالوطء بعد ان الزنا فانه لا يوجب حرمة المصاهرة حتى انه
الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى الاطراف اي فروعه واصوله
كامهات النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد يوجب الحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد وهو
الوطء مقام الولد في ايجاب حرمته كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء فحرموا
فجعلنا موجبه لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلقة يعتبر في علة حكم لاصل وهو الولد
لا يوصف بالحرمة اي لا يحصل الوطء موصوفا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر الخلف
صفة الاصل لا صفة الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفة التراب بل صفات الماء من الطهورية وما
فيما لا يعتبر صفات الوطء وهي الحرمة بل يعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا
لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال الاثبات الملك بالغصب ونظيره
ان الغصب لا يعد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم
يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب اجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم اورد اشكال
وهو ان يقال لا نم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر صار ملكا للمغصوب منه
مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عنه بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في
ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه لانه لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه
لكن لا يدخل في ملك الغاصب لانه لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب عما تمسك به وهو قوله

او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب
عن استيلاء الكفار بقوله ولنا ان الاستيلاء فانما نهى لعصمة اموالنا وهي عرضية ما دام محرزا وعند زواله سقط
النهي في حق الدنيا لا في حق الآخرة فلا يبقى نهيا الا ما يتعلق به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية مشروع
لمجاوره على ما سيأتي ثم قال **فصل** اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح
ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة
مؤكدة يعني لو امر بالشيء فضده كذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوت يكون فعله مكروها
ولو نهى عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يكن مفوتا ففعله يكون سنة مؤكدة
فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض من الضدين يوجب احدهما وجوب حرمة الآخر وحرمة احدهما وجوب الآخر
لانه لما يعتد الضد لا يعتبر الا من حيث تفويت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي ولو لم يفوت المقصود يتعين كراهته
وكونه سنة مؤكدة يلاحظ لظاهر الامر والنهي فان الكراهة مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب السنية وكونه فعلا يوجب
لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج
وبالمثل ولا يعد هو اعتبار النكاح مقتضى الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل فيه العدة خلافا للعلوم فان الكف لكنه
وهو مقصود للانوثة والمقام في الصلاة لو اقعد قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء
سنة بالمسح على النحو لا يشهد عند ابي يوسف لان لا يقول المعصوم صحة ان اعان على الطلاق يجوز وعندهما تفسد لان حسيلا
للنجس على موضع والطهر عند التكبير الاركان فرض دائم بتعذر فيعتبر منه ما منه المسائل تفريعا على ما ذكرنا في الاصل
وهذا الحكام لاصل معروف من الفروع تكون سهلا ان المستدل كثير عسير الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول
الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث يختص بقوله والاقسام التي ذكرنا في الكتاب كالخاص والعام والمشترك والمؤول والامر
والنهي باقسامها فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فنبحث اولا في كيفية الاتصال وفي الانقطاع
وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ والطعن **فصل** في الاتصال بالخبر الحجة [illegible]

حتى ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين
اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته آحاد وكذا الى متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد
ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يحصل حد التواتر وكذا لا يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع ... بطباعهم
واماكنهم مما يحصل عقلا والثاني علم طمانينة وهو علم تطمئن به النفس وتظن يقينا لكنه لو تامل حق التامل علم انه ...
كما لو اراد ... مما جلسوا للمآتم يسمع له العالم عن غفلة عن التامل لانه لو تامل لو اخطبه ... انه آحاد الاصل واما
يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عليه
لم يتهموا عن صنعة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فارجحها ذكرنا والثالث يوجب عليه العمل اذا اجتمع
الشرائط التي ذكرناها وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم
ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجاب العمل فلقوله
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة
وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الآحاد الى الآفاق والاخبار في احكام الآخرة الا الاعتقاد وهي مبنية لانه
يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة ترجح الصدق ... على الدلائل لكن لا يتم اذ لا عمل الا عن علم قطعي والعمل ...
لا يوجب العمل بالآحاد في احكام الآخرة ... ما دون ذلك وكلها يوجب ما ذكرنا ولا يوجب ... عند الثاني ...
على قبول خبر الواحد وفي هذا نظر لان خبر الواحد لا يختص بالاحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك فصل
الراوي ان كان معروفا بالرواية ولا مجهولا اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد
كالخلفاء والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم
فحديثه حجة يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك ان القياس مقدم عليه وقوله بانه يفتي بالاصل واما الشبهة في ...
القياس اما يحتمل ... والاصل ... اذا علمه بكم ... في الفرع مانع او لخصوصية الاصل
او بالرواية فقط كابي هريرة وانس فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكن ان

فالوجه جميع الآية لا يصلح عندنا وهذا مع المرور من ... وما الرواي ... لان النقل بالمعنى كان مستفيضا
فيهم فاذا انسد فقه الراوي لم يؤمن من ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة بانتفاء ... نحو حديث المصراة
المصراة وهي ما روي ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث
مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل والقيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع والمجهول
فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان
السكوت عند الحاجة الى البيان بيان فان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل
بن سنان في بروع بنت واشق ... بلال بن مرة ... ولم يسم لها مهرا ومات ... عنها فقضى لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود
وردّه علي وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه فان ... الكبرى ان من عادة العرب الجلوس محتبيا
فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول ... الطعن
على انه ... عن الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا وان لم
يقبل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر
وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت
قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وبالسنة ما قال ... سمعت
النبي عليه السلام يقول للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف يجوز العمل به في زمان
وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين لا بعد القرن الثالث فلا لغلبة
الكذب فلا بد من عمل التفات ... بظاهر العدالة وعندهما لا ... الاختلاف العهد فصل في شرائط الراوي
وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام لا ... عنا كان او ... بالبلوغ على بابي فلا تقبل خبر

الصبي والمعتوه ولا الضبط وهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع
المراقبة الى حين الاداء وكماله انما يتم بالوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل
مجلسا ولا يعي صدر الكلام ويحكي على المتكلم بمجرده ليعيد وهو يرد في بعد فلا يستفيد وفهم المعنى بالتعسف
عطف على حق السماع ونحوه وشرطنا حق السماع منهما لا في القرآن لان المعتبر في القرآن نقل نظمه فلهذا بالغ
حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كان شكا في ولاية محفوظ لفظه ونواله
لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطف على الكتاب احترازا عما لا يرى بعد الفهم للسماع فيقصر في مراقبة
نفسه الى ان يليه ولا في العدالة وهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان
يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عم فاعتبرنا ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين في العقل
على الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته ولو اصر على الصغيرة وكذا الامر يبتلي
بشيء منها من غير اصرار فهو تام العدالة والفاسق والمستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول تقبل عند انتشار
البدعة على ذلك القرن بالعدالة ولا في الاسلام فانما شرطناه لان الكافر ساعيا في كل دين الكافر فيه
في هدم الاسلام تعصبا حتى قد يكون موته وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوء بين المسلمين
وثابت باللسان بان يصف الله كما هو الا انه في اعتبار على تفصيل المفصل حرجا فيكتفى بالاجمال بان يصدق
بكل ما اتى به النبي عم فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اي
لاجل ان الاجمال كاف وسار على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد الامتحان
ان يسأل عن صفاته او يسأل عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا حرج عظيم يتحير منه العقول والافهام ولا
يكاد العلماء يعلمون جوابه بل المراد ذكر صفاته الى ان يعرفها ثم يقال له اهو كذا الى ان يشهد
ان لا اله الا هو موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد فتحققه فانه يخفى على كثير والله اعلم فاذا ثبتت
الشرائط يقبل حديثه كان اعمى او عبدا او امراة او محدودا في القذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانهما

سواء

يحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء
ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا
اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فانه لا يلزمه اي الناقل لانه المنقول اليه شيئا بل يلزم التزامه اي يلزم
الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير فيلزم الحكم الناقل اولا ثم
يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط لمثله الولاية اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير تبعية لزومه اولا
على الشاهد وبالتمام الشاهد عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى
منه الى الغير تبعا فلا تكون ولاية على الغير اذ ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير لقولهم ليس الزاما على الغير
قصدا فلهذا يقبل خبر العبد والمراة الشهادة بهلال رمضان ونقول الشهادة ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين
قبول الخبر من المحدود في القذف لما تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان خبره مقبول وشهادته غير مقبولة فان
عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا يقبل شهادتهم وانما كانوا عدولا لكن
يقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة قبول الحديث عن الاعمى والمراة كعائشة وهو عم قبل خبر بريرة وسلمان

فصل في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فهو الارسال
الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلعم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا
فلان عن فلان عن رسول الله صلعم والمرسل منقطع عن رسول الله من حيث الظاهر لعدم الاسناد والذي يحصل به الاتصال
لا من حيث الباطن للدلالة التي ذكرنا في المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل
على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان يثبت اتصاله من طريق اخر كمراسيل سعيد
بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد والمجهول حال الراوي التي بها يتقوى الرواية وهذا اولى على لا يقبل عند
الشافعي ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه
من رسول الله صلعم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان

لابطن الكذب على الرسول اولى والمعتاد انه لو اوضح له طرق الاسناد وعزم ولو لم يتبين نسبته الى الغير

لتجه ما حكيه مبدأ احوات عن دليل الشافعي حيث قال للمسائل بضعف الراوي ولا باس بالجواب لان المرسل لو

كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من يسكت عنه الا ترى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا نعم لم يسمه

الثقة ومرسل من دون هولا يقبل عند بعض مشايخنا لما ذكرنا ويرد عند البعض الى الزمان زمان الفسق

والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن امثاله واما الانقطاع الباطن

فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فانه لو انقلب

اي معارضة حديث فاطمة فانه لو خص به لكون مقبول المعارضة اسكنوهن لا في السكنى فقط ولا في النفقة

فلا يعلو لو وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين

المدعي فانه لو بالنقض ايضا لهذا المعنى وبهذا الامثلة التي فيها واستشهدوا شهيدين وعند عدم الرجلين

اوجب رجلا وامراتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين

فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المراتين لما اوجب حضورهما

مع انهن ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال ويكون المسطور ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول

من قضى به معاوية وكحديث المصراة فانه وما عندنا وما يرد لمعارضة الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص

خبر الواحد ونصه ولا يصح ذكر هذا ولا انزل به عليه ولا معارضة خبر المشهور كحديث الشاهد واليمين وهذا البينة على المدعي

الحديث وكحديث الربا بالتمر فانه كان الرطب من التمر فيعارضه حديث الربا بالتمر مثلا بمثل وجيدها ورديها سواء

وان لم يكن يعارضه لو اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يحقق ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان

كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا ينال الرطب

الرطب والتمر يختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء ولو رفع

من الشبهة بحاز ذكرت وجيدها ورديها سواء ولا يكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية

فيما يعم به البلوى اى فيما يحتاج اليه الكل في عموم الاحوال كشف

فانه لو كان فيختان في مسائل الحادثة مما يحمله العقل فان قيل حمل هذا النوع من اقسام المعارضة

والانقطاع قلت امثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ على النبي عم او على ترك الصحابة نقل

التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ ولدلائل تدل على عدالتهم او يكون معارضة للتفصيل

العقلي وهو انه لو وجد لاشتهر وفي المتواتر لهذا ولا باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة

بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه ولا الى الذي هو الذي يكون كالانقطاع لنقصان في الناقل فصار

الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان

في الناقل والاول على اربعة اوجه لان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او يكونه شاذا في البلوى العام

او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع

الباطن وهو النقصان وان كان متصلا ظاهرا لوجود الاسناد لكنها منقطعان باطنا وختم الاول القسم

فلعله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق

وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث الرسول عم وانما هو

مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عم لان الادلة الشرعية لا تناقض بعضها بعضا

واما النقصان من الجهل المحض وان القسم الثاني فلان كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرنا في الراوي

محض عدم بعضها لانه الاتصال فكخبر المستور الا في الصدر الاول كالملتاي المجهول وخبر الفاسق الخبر عطف

على خبر المستور والمعتوه الذي معناه يحصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لامن

غالب حاله التيقظ والمتساهل اي المجازف الذي لا يبالي في السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى

فانه لا يعمل برواياتهم للشرائط المذكورة اي لا شتراط الشرائط المذكورة في الراوي فصل في محل

الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر هي لا من جهة هو من العبادات او العقوبات الاول ما يثبت

بخبر الواحد القول انه هذا الاطلاق او يحسن العمل بخبرهم استدركا عن قوله هكذا انقوله لكل ما لم اضبطنا

نقل ما عمون التواتر فهو خبر الواحد موضح

الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اى الاخبار عن طهارة الماء او نجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول
بخلاف امر الحديث فقد كثر من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج
فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان
الذين يعلمونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج لو لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث نظرا اعتبار
لحديثهم اصلا وكذا اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل خبرهما اصلا اى لا يقبل في الديانات كالاخبار
عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اى لا [illegible] قولهم فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري كما
واما اى العقوبات كذلك عنده اى عند ابي يوسف تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصلح
به العمل كالبينات ولا تثبت العقوبات عندهما [illegible] والبينة [illegible] فعلم ان العقوبات
تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان البينة ثابتة بالنص مطلقا مع ان قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كخبر العدل
[illegible] ولا تعمل لها والبينة بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا تمكن الشبهة في الدليل الحق
يتوارى بها واما البينة فانها ثبتت بالنص اى كان القياس ان لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد
فان كل واحد من الشهود خبر الواحد فيكون العدد [illegible] والحد يندرئ بها لكن انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص
على خلاف القياس فلا يقاس عليها ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة ولا حقوق العباد فتثبت
بخبر الواحد بالشرائط ولا يشترط [illegible] الشهادة مما كان فيه الزام محض اشترط الشهادة والولاية
فلا بد فيه من الحرية والبلوغ والعقل [illegible] لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن [illegible] العدالة
مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولانه [illegible] الالزام يحتاج الى زيادة توكيد والشهادة
اللفظ من هذا القسم ان الحكم بهذا القسم [illegible] من خوف التزوير والتلبيس وما فيه الزام كالوكالات والمضاربات
والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودائع والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز [illegible] العدالة
فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام وللضرورة اللازمة فيها فان في اشتراط العدالة

في هذه الامور عادة الحرج على ان المعارف بعض العيان والعقد بين الاشتغال والعدول الثقات لا
ينتصبون دائما للمعاملات لا سيما لاجل الخبر بخلاف الطهارة والنجاسة فان حرجهما غير لازم لان العمل بالاصل
ممكن فان [illegible] في هذا القسم الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول وهذا بيان الحرج
حاصل في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن [illegible] ان الحرج هنا غير لازم لان العمل بالاصل
ممكن لا ان المعاملات فالحرج لازم فلم يقبل خبر غير العدول فيه مطلقا بل مع انضمام التحري وقبلنا هنا
مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس
بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر
البالغة فانه من حيث لا يمكن لها الترقيع في المستقبل على الغير فاذن هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا
الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط العدد
او العدالة بعد وجود سائر الشرائط اعلم ان هاهنا الوكيل والرسول والفضولي لان الوكيل والرسول يقومان
مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول
بخلاف الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك
ويقول كذا وكذا ولا الاخبار [illegible] في الوقوع فيه [illegible] يظهر الكذب ولزوم الغرور
في الاولى اشد وهاهنا رعاية للشبهين [illegible] للالزام وعدم الالزام فصل في كيفية السماع والضبط
والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو ان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه فتقول اهو كما قرأت
فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة ان كان ذلك احق منه فانه كان مأمونا
عن السهو لا في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وانضمام القراءة التلميذ فالحافظ من الطرفين
ولو قرأ الاستاذ لا يكون الحافظ الا من طرف واحد والكتابة والرسالة فقام مقام الخطاب بيان تبليغ
الرسول فيه كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولى ان يقول حدثنا وفي الاخرين اخبرنا ولا

الرخصة وهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فما يسمع ان يقول اجازه ويجوز ان يقول اخبر
وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لان الشهادة امر
السنة امر عظيم ... فهو تصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه فينسد به باب التفقه وطلب العلم
وهذا امر يتبرك به لا امر يتبع به الاحتجاج ولا الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء ولا الكتابة فقد
كان بعضهم انقلب عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان ما يذكر اذا راى الخط تذكر الحادثة فيكون
هو الذي لا يعلم ... او امام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء كان الخط خطه او خط رجل معروف او مجهول والثاني
لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا وعند ابي يوسف ان كان لا يخاف التبديل يقبل في الاحاديث دون القضاء للامن عن التزوير
وان لم يكن في يده لا يعمل به دون القضاء ويعمل في الاحاديث ان كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل
ولا يعمل في الصكوك لا يبقى بيد الخصم حتى ان كان في يد الشاهد يعمل وعند محمد يعمل في الصكوك ايضا اذا علم
بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجد بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان
كذا او لا الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة ثابتة يعمل وغير ...
المروي ... ان يذكر الاسناد والحذف ولا التبليغ فلانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام
نضر الله امرا اي نعم سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء
يجوز ولكن ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية
لما ذكرنا وهي في ذلك انواع اي الحديث النقل بالمعنى انواع ما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا
يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول
اي المشترك ان امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره والثاني اي المجمل المتشابه لا يمكن نقلها بالمعنى
وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان تقصر عنها غيره فصل في الطعن
وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما ان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة ايما امرأة نكحت

بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع
وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ
لا يجرح وكذا ان عمل بمحتملاته فانه لا يوجب ... كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه
وقال لا تقتل المرتدة وكذا ان انكر ... كحديث ايما امرأة نكحت الحديث يرويه سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة
عن عائشة وهذا انكر الزهري لا يكون جرحا ... وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه و
سلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله اقصرت الصلاة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض
ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر فقال احق يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين
... وروايتها عنه مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة ونسخ
ولا الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الخبر الذي يروى عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف لان عمارا قال لعمر اما
تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت ولم تغتسل فقال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك للنبي
عليه السلام فقال اما يكفيك ضربتان فلم يذكر عمر فلم يقبل قول عمار فقال تمعكت الدابة في التراب ثم ...
الا عملا ولم يحمل حضور عمر في تلك القضية لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر لم
يتذكر ذلك فالاولى انه نقل عن رجل حديثا وهو لا يذكر لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق كنت
مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله صلعم بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت
بالصعيد فاتينا رسول الله صلعم فاخبرناه فقال انما يكفيك هذا ومسح وجهه وكفيه واحدة فقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع
بقول عمار وهذا ... شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي ... ان كان من الصحابي فيما
لا يحتمل يكون جرحا ... ولا يحمل غفلة مثل هذا الكلام عنهما وفيما يحتمل الخفاء
لا يكون جرحا كما ترك ابو موسى ... الوضوء ... قهقهة في الصلاة ...
الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان ... جرحا شرعا متفقا عليه والطاعن من اهل النصيحة

لانه اهل العراق والعصبية يكون جرحا والاملاء وما ليس بطعن شرعا مذكور في اصول فخر الاسلام

فصل في افعاله عم فيما ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وعن المقتدى به وهو
لا مخصوص به او زلة من عمل من الفعال يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها فيفعله المطلق
يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته لا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه
فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن فهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه
الا بدليل ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله
قال الله تعالى لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما فلا بد من سبب النبوة المخصوص به نادر فصل في الوحي وهو ظاهر
وباطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران منه
مثل العبد والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان
نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا واجملوا في الطلب والروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك
والثالث ما تبدى لقلبه عم بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله
فكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالراي والاجتهاد وهو
حلال فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير واما الراي فهو محتمل للخطاء فلا يكون لغيره حجة الاولى لقوله ان هو الا
وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار
لعموم فاعتبروا ولحكم داود وسليمان عم بالراي في نفش غنم القوم نفشت الغنم والابل تنفش نفوشا اي رعت ليلا بلا راع
روي ان غنم قوم نفشت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عم فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال
سليمان عم وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال له اي ان تدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون
بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة فيقومون عليه حتى يعود كهيئة يوم افسد ثم يترادوا فقال
داود عم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عم ان الضرر وقع بالغنم فسلمها الى المجني عليه

كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عم انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث
من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر
والنقصان ولقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله
ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة ايجزيني ان احج عنه فقال عم ارايت
لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال فدين الله احق ان يقبل وقوله ارايت لو تمضمضت
الحديث روي ان عمر رض سال النبي عم عن قبلة الصائم فقال عم لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل
انه عم علمه بالوحي لكنه نبه بطريق القياس لما كان هو افعال ليكون اقرب الى فهم السامع ولا يسبقه الناس
في العلم وانه يعلم المتشابه والمجاز [illegible] لا يخفى عليه معاني النص المراد بها العلة [illegible] ولانه
شاور في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر براي ابي بكر رض روي ان رسول الله صلعم اتي يوم بدر
بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل
الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوون بها اصحابك وقال عمر رض كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم
فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب لي
فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله صلعم براي ابي بكر وكان ذلك هو الراي عنده حتى عوتبوا حتى نزل لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب بالخطاء وكان هذا
خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا الى ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد
في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم ولما نزلت هذه الاية قال صلعم
لو نزل بنا عذاب ما نجى الا عمر لانه ما وله نظائر اخر تذكر في باب الاجتهاد وشاور في كثير اي شاور رسول الله
براي اصحابه كثيرا وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روي ان رسول الله صلعم اراد يوم الاحزاب ان
يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي

فسمعاً وطاعة وان كان عن رائي فلا نعطيهم الا السيف وقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم تكن
لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون من ثمار المدينة الا بشراء او قرى فاذا اعزنا الله بالدين نعطيهم الدنية
لا نعطيهم الا السيف وقال عم اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحد فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا
ابيتم فذاك ثم قال للذين جاءوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ
لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه علم ولانه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي
الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي
الظاهر لا يحتمل الخطأ اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فلو خاف
الفوات الحادثة يعمل بالرأي لما ذكرنا في هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء
مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم
الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا عن الهوى وهذا احتراز عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى
ان هو الا وحي يوحى **فصل** شرائع من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله
فبهداهم اقتده ولكونه مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل
في الشرائع الماضية الخصوص حتى الابد لا بدليل كما كان في الكتاب وما ذكروا انه موقوف فهو مصدقا
لما عنه فذلك في اصول الدين وعند البعض يلزمنا على انه شريعة لنا فقط ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا الآية والا
يصير نبيكم كالوارث محصوصا به فيقلب على انه شريعة لنبينا محمد صلعم ولقوله عم لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا
هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله ورسوله علينا من غير انكار **فصل** في تقليد الصحابي
يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا
اختلافهم فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرجح الحكم على السامع في الاجتهاد هو وسائر المجتهدين سواء العموم

اجتهاد النبي عليه السلام لا يحتمل القرار على الخطأ

ولهو فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي
يجب لقوله عم اصحابي كالنجوم واقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم
مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص لتقدمهم
في الدين وبركة صحبة النبي عم وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا
السماع او الكذب في الاخبار متنفي لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاعتقاد
في النص بما ذكرنا ان لا يفيد الا في بعض المواضع بانه يعلم واحد بقولهم وفي الصحابة لا يعجز المواضع بان يسلك
مسلكهم الا ان الاجتهاد والمجتهد كما اجتهدوا وهذا اعتقاد ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي كالنجوم والقياس
كل مختلف فيه اعاني التابعين مثله لا اعتداد ولا التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض
لانهم سلموا له ودخل في جملتهم كشريح خالف عليا في رد شهادة الحسن فكان مذهبه على ان قبول شهادة الولد
لوالده وابن عباس رد رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه ايجاب مائة من الابل
فلما رجع الى فتوى مسروق وهي ايجاب ذبح شاة **باب** يلحق بالكتاب والسنة البيان وهو
اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة
الثاني بيان تبديل والاول لا يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول
ان كان معنى الكلام معلوما لكن احتمل غيره فبيان التقرير او مجهولا كالمشترك والمجمل فبيان التفسير والاول
بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يجوز تخصيص
الواحد عندنا على ما مر ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف ما لا يطاق ويجوز تأخيره عن الخطاب
فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا او متراخيا اتفاقا لقوله ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند
ابن عباس لقوله عم فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احديهما من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن
يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه والعكس لما روى وجب الكفارة لو جاز

بل قال عليه السلام

اليهود متراخيا لما اوجب الكفارة اصلا لجواز ان يقول مرادي ان شاء الله فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة ظهر تعقبه
انه لما جاء في كتاب الله بوجه حمل على وجه لا يلزم التناقض فعلمنا الكلام لو تعقبه مغير توقف على الآخر
فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد وجب
الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره واختلف التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يجوز متراخيا وعندنا
لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له قصة البقرة اي قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم
وغيرها ثم خص متراخيا فعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله واهلك اي قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعرى [illegible]
[illegible] وكذلك فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال
عم لم يعبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
يعني عزيرا وعيسى والملائكة ثم خص متراخيا اي خصت الآية تخصيصا متراخيا وقوله واهلك وقوله
انكم وما تعبدون يعني ليس من اهلك ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فليسا في حصة التخ
بل بالاطلاق لان في الاول كان يجوز ان يعني شيئا ثم سبق مبدأ والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لم يتبع الرسول
لا يكون اهلا له مسلما متناولا لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل
وقوله ليس من اهلك اي ليس من الاهل الذين لم يسبق عليه القول وان اريد بالاهل ايمانا فالاستثناء منقطع
ان الاهل لا يحتمل ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول فالاستثناء متصل لان الابن لانه كافر وهو الذي
سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله ليس من اهلك لا تخصيصا لعدم تناول الاهل له لانه كافر
وان اريد الثاني اي الاهل قرابة تناوله لكن استثني الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء
لا بالتخصيص المتراخي وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذين لم يسبق عليه القول والمراد بسبق
القول ما وعد الله به باهلاك الكفار وقوله ما تعبدون لم يتناول لان ما لغير العقلاء وانما اوثر

لعيسى عليه السلام

تعيينا بالمجاز او التغليب تعالى ان الذين سبقت لهم لدفع توهم الاحتمال واجماعا قالوا كلاهما بيان تغيير
متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء واما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا
بيان تغيير فقيل بيان تفسير لا تغيير لان العام عنده دليل فيه شبهة يحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون
تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبا اولا لا فرق عند الشافعي
بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام يحتمل عنده مطلقا فكلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان
غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز به التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا

فصل

في الاستثناء وهو مشتق من الثني تعالى ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي توجه هو اليه علم
ان بعض الناس سموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يخصه لكني لم افعل كذلك لان
الاستثناء الحقيقي هو المتصل واما المنقطع فسمي استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته
في ذنابة كالاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام وفي
متعلق بالدخول وقوله بعض ما يتناوله يخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن
سائر التخصيصات وهذا التعريف [illegible] وهو احسن من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها
ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله
او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج
من الحكم وان المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا
والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مراد على انهم صرحوا
بان اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود وفي التوقف الرأي
ذكرنا اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب الكلام لانه لولاه لشمل الكل ومع ذلك فيه بيان ان المعني الكلام
واختلفوا في كيفية العمل في قوله له علي عشرة الا ثلثة لانه لا يحل الا ان اطلق العشرة على السبعة فيكون الا ثلثة يكون

بيانا للثنا وهو كما قال ليس لعلي بلد منها فيكون كالمخصص المستقل في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور
في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما
على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والمخصص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما
مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا للحكم صدر الكلام بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة
يراد بها السبعة لو هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص
والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا للحكم صدر الكلام واما الثاني الا ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا
المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله لان الالف الا خمسين مراده تسعمائة
وخمسين تسعمائة وخمسين مجازا بخلاف دليل الخصوص لان المشرك اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل فلا
الكلام حقيقة مجاز جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة واطلق العشرة عليها اعني لهم اخرج
ثلثة بعد الحكم وهو ما حققناه وانكار بعد اقرار ولا اظنه مذهب احد او فعلم ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة
على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى مذهبين اي على المذهبين الاخيرين يكون الا الاستثناء تكلما
بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اي المستثنى فمعنى قوله على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي
في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكان تكلما بالسبعة فيكون تكلما بالسبعة ولا على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم
من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة لكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي
ولا بالاثبات الا انه على هذا المذهب الاخير يكون مخالفا لما قال المستثنى منه عند نا كالمخصص بالكلم وفهم العلة
كالتخصيص بالوصف كما قال الجاي عن زيد ليا جمع من المذهبين الثاني والثالث ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي
الا ان الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه لا كان عشرة كما على عشرة
الا ثلثة فهو كما قاله على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم
في نفي الحكم عما عداه فان كان غير عدد كما في القوم الا زيد فهو كما قال جاء القوم غير زيد فيكون في دلالته

على كون الحكم في المستثنى مخالفا للحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة
فلا فرق على هذا المذهب لما كان المستثنى منه غير عدد بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني الذي هو المذهب
المذهب الثاني وهو ان المراد بالعشرة عشرة اولا والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب الذي هو دلالة
على كون الحكم في المستثنى مخالفا للحكم صدر الكلام من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداه لانه ذكر المجموع اولا
ثم اخراج البعض ثم الاسناد للباقي اشار الى ان الحكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد على لا اراه
على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي المستثنى والمستثنى منه يكونان جملتين احدهما مثبتة والاخرى منفية
والاشارة والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف لا دلالة له
على نفي الحكم عما عداه عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون الذي هو دلالته على الحكم
في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا فحجة اي حجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض تبع كما
فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اي اجماع اهل اللغة وهو عطف على ان وجود التكلم مع عدم حكمه
في البعض تبع على انه من النفي اثبات وبالعكس نصا ولاجل ذلك كان كلمة التوحيد توحيدا تاما قال ايضا
لو كان المراد البعض لزم استثناء النصف في البعض اشترت الجارية الا نصفها والتسعة دليل اول اي
ان الحاجب على المذهب الاول واشار الى المذهب الثاني وهو المذهب عند نا وحرز تبعا او ثبت على وجه لا اشكال فيه
فساد وتوجيهه لو كان المراد من العشرة السبعة كما هو المذهب الاول فاذا قال اشتريت الجارية الا نصفها يكون المراد
بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فهذا استثناء نصف الجارية من نصف الجارية ولو كان المراد
بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية كان النصف نصف هذا النصف كان استثناء من النصف فعلم ان المراد بالجارية
لم يكن نصفها بل كلها والمذهب ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيبقى منه احكاما اوردها ابن
الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض
لانه استثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب ان عن الدليل على

اي الاستثناء بيان ان المراد هو البعض
لان المتناول هو البعض لان اللفظ متناول
للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد ؛

المذهب الاول ان العشر سدا جواب عن قوله ان وجه التكلم مع علم حكمه في البعض شايع لفظا خاص
للعشر العشر لا عام كالمسلم فلا يجوز ان البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالعشر العصيص لو صح مجازا فالاصل
وقولهم هو في الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر
لا صلوة الا بطهور معنى كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور بانه صحيح كل صلوة
بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو في الاثبات نفي مجاز عن قوله واجماعهم
لم يحكم عليه اي بحكم الصدر واما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول بقي المذهبين الاخرين المستثنى
غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات فوجب المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص
من قولنا حكم الصدر منتف عنه في لا صلوة الا بطهور يحكم بالثاني بعد الثنيا هو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا
لان معنى لا صلوة بانتفاء الصلوة بعدم طهور فلو كان نفيا واثباتا فالحكم الاثبات هي صلوة ملتبسة بطهور ثابتة
وصلوة ملتبسة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما قلنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور بانه صحيح فهذا
باطل لان الشرائط الاخر ان كان معدومة والطهور موجودة لا تجوز الصلوة وانما صدر الكلام يوجب السلب الكلي
اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائز ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة
بلا طهور ولو كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل
واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جايز معناه كل واحد من الصلوة غير جائز في حال الا في حال اقترانها بالطهور
فالحكم الاثبات قولنا كل واحد واحد من الصلوة جايز في حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل
عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة في موضع النفي عامة لعموم الصفة واوقعتم لا احالس الا رجلا
عالما ان له ان يجالس كل عالم فمثله لا صلوة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادا بلزم احديهما ماذكرتم ان يلزم ان كل صلوة
بطهور جايزة وثانيها انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة في موضع
لا تعم عندنا فاما كان الاستثناء من النفي اثباتا يلزم ان يكون بعض صلوة بطهور جايزة وهذا احق عند السنين

كلا

في كلما الصورتين اي في قوله لا احالس الا رجلا عالما وفي لا صلوة الا بطهور عام عندنا لان الاستثناء ليس
من النفي اثباتا في كلتيهما لكن في قولنا لا احالس الا رجلا عالما لا يدخل في الخلوة شيء من افراد العالم وفي قوله
هذا لا يكون ان يجالس كل عالم فانه ما يجالس كل عالم لا الا لغي لا لان الاستثناء من النفي اثبات وفي قوله لا صلوة
الا بطهور كل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لا انه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل
علي ما يهوران الاستثناء من النفي اثبات وانصاب يجمع باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء وقوع على حتمية
فيكون الصلوة حالة على الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز ولو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون تمامه
متابعة للطهور علة للحكم الاثبات فيتم لعموم العلة وقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فلو كان … وما كان
له ان يقتل عمدا الا اركان الرجل خطأ لا يوصف اذن الشرع بها ولا يجوز ان يكون اذن الشرع بالقتل الخطاء لانه
جهة الحرمة ثابتة … ترك التروي ولهذا وجبت الكفارة ولو كان مباحا محضا لا وجب الكفارة وهذا دليل به
… على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا … الاصل
ولا كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد موحدا اثباتا فلان معظم الكفار كانوا مشركوا
وفي عقولهم وجود الالوهية … اي المذهب الثالث وهو ان الاستثناء
اخراج قبل الحكم … على الباقي … فهو بطريق الاشارة لانه لما ذكر الا …
اخرج الله … حكم على الباقي … حكم الصدر والالما اخرج منه …
على الاخراج اي على المذهب الاخر وهو ان العشر الا ثلاثة موضوع للسبعة على هذا المذهب … بطريق الجزو …
لا يوجد … لما كان … يلزم من … لا يتقدر على هذا المذهب الا اذا عرف
انه موجود فيكون كالتفسير بالصفة وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده
بالمنطوق والمفهوم بل بالعرف وما قيل عليه اي على المذهب الاخر … لما حاول ابن الحاجب المذهب
الاخير لم … العرب مركبا من ثلاثة … الاستثناء والمستثنى غير لفظ مركب من كلمة …

ومركبًا إن كان بسيطًا صعب لو ليس الكلي لولا تركيب موضوع مثل بعلبك بل المراد أن معناه مطابق لمجموع السبعة
مثلًا فيكون هنا وضع كلي أي وضع الواضع للفظ الذي أعطى منه للثاني وضعًا كليًا لا وضعًا جزئيًا واعلم
أن الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالأوضاع النوعية النحوية في الأوضاع
الجزئية سلمنا أنه لم يعهد في العرف لفظ مركب يدل [illegible] مع أنه جزء المبيع كونه سادس قيراطًا وبرق نحره وعلى البعض
فإنه مركب بدليل الفعل والسلام ورجحه لكن إن الأوضاع الكلية لا أنه لم يعهد في العرف أن يسمى المركب بمثله
كلمات تطابق معنى الكلمة الواحدة فإن من لم يدر في الإيجاز والإطناب يستعمل عليه أن يعد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة
واحدة ويعيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فإن لفظ إنسان وحيوان ناطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ
[illegible] وكذا أيضًا [illegible] لله فإنه مركب من [illegible] ومعنى الأصح
هو المشهور من علمائنا وبعضهم [illegible] كالقاضي الإمام أبي زيد وفخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي قالوا
في الاستثناء العددي إن الاستثناء تكلم بالباقي [illegible] وهو إخراج [illegible] الحكم ثم حكم على الباقي وكلهم
[illegible] كلمة التوحيد إثبات الإله بالإثبات لا دخل الآخر كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون [illegible] قالوا
الاستثناء بالغاية علم أنهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد إنها إثبات الإله بالإثبات
[illegible] أن مذهبهم هذا [illegible] كان مذهبهم [illegible] وهو أن العشرة إلا ثلاثة موضوعة للسبعة وقريبًا
أن الاستثناء [illegible] على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا إله إلا الله موجود والتحقيق بالوصف عند
هو لأنه لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة [illegible] فعلم أن مذهبهم [illegible] الثالث وأنهم
شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون إن حكم ما بعد الغاية بخلاف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الأول لأن
على الأول النفي [illegible] بطريق المنطوق [illegible] فعلم أن مذهبهم في الاستثناء العددي هو الثاني الحكم
[illegible] قال علماء البيان [illegible] وضع لنفي [illegible] والتحقيق [illegible] قال [illegible] اللطيفة
[illegible] ويتكلم بالباقي [illegible] فيكون إخراجًا [illegible] الأول [illegible] الحكم [illegible]

بالإثبات وفي العددي وشبهوا إلا بالآخر حتى قالوا إن كان لي الأمانة ولم يملك [illegible] الآخر
الثالث [illegible] إن كان لي [illegible] الماء [illegible] ولو قال [illegible] على عشرة إلا [illegible] [illegible]
[illegible] مسألة شرط الاستثناء أن يكون متصلًا [illegible] الحقيقة [illegible] إلا [illegible] فإن قال [illegible]
وكل بالخصومة [illegible] الإقرار [illegible] الخصومة فيكون ثابتًا بالوكالة [illegible] إلا [illegible]
الوكالة استثناء منقطع أي لكن [illegible] الوكالة [illegible] بالخصومة [illegible]
الإقرار والإنكار [illegible] الاستثناء موصولًا ولأنه [illegible] الحقيقة اللغوية لأن الإقرار [illegible]
[illegible] موصولًا ولو قال غير جائز الإنكار [illegible] على الخلاف [illegible] على الدليل الأول [illegible]
الخصومة [illegible] الإقرار والإنكار [illegible] استثناء الإنكار ولا [illegible] على الدليل [illegible]
[illegible] استثناء الإقرار [illegible] الحقيقة اللغوية [illegible] استثناء الإنكار [illegible] الحقيقة اللغوية
بل إبطال [illegible] استثناء [illegible] استثناء الإقرار بل لأنه
استثناء الكل من الكل [illegible] الإقرار [illegible] الخصومة [illegible] الإنكار [illegible] استثناء
الإنكار [illegible] مسألة الاستثناء متصل ومنقطع [illegible] الاستثناء على المتصل والمنقطع
[illegible] [illegible] السبعة [illegible] الاستثناء [illegible]
بطريق الحقيقة [illegible] المجاز [illegible] الاستثناء المنقطع
إلا المتصل [illegible] الحكم [illegible] وليس كذلك لأن حكم الصدر [illegible]
[illegible] من هذا الحكم [illegible] أصحابنا من أمثلة الاستثناء المنقطع
[illegible] فخر الإسلام [illegible] منقطعًا [illegible] صدر الكلام [illegible] والتائبون [illegible]
[illegible] ليس [illegible] الذين [illegible]

حكم المستثنى منه ولا نسلم ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك عند اهل الحكم
المستثنى وهو الفاسقون كما قال القوم مطلقون الا انه فرد داخل في العموم عند اهل ... مطلقون
وهو ذكر في التقويم وحسن لكونه مستقطعا فاوتوت كلتي المعنى وهو ان الاستثناء المتصل اخرج
عن حكم المستثنى بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء
والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شي بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فهو لما غير مخرج فيتناول
الامرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن معنى ذلك
الحكم وحكم صدر الكلام ان من قتل صادقا فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه
الا من تاب لا يسمى فاسقا بعد التوبة فهذا الحكم آخر وبطلانه كثير في القرآن منها قوله وان تجمعوا بين الاختين
الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير
خارج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن انه فيه حكما آخر وهو انه معفو مسئلة
الاستثناء المستغرق باطل واحتمالها فيه بلفظ او بما يساويه نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن
ان استثنى بلفظ يكون هو اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء والا سالما
وسالما وغانما مسئلة لو اتصل الاستثناء بالجمل المعطوفة كاية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا
الى الاقرب لعدم اتصاله بما سواه ولان توقف صدر الكلام ضروري فيتقدر بقدر الحاجة
على انه لا شركة في عطف الجملة التامة في الاستثناء اولى في صرفه الى الكل في الجمل المحلة كاية القذف في غاية البعد
لان قوله فاجلدوا ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ
الاخبار اي صرف الشافعي الاستثناء الى الكل في آية القذف وقطع الشافعي قوله ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم
ثم لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا عليه ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء

معروفا فان قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون كما قال قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول
الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المحلة في آية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا
وقوله اولئك هم الفاسقون وقد جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الامام وجعلنا
واولئك مستانفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء معروفا الى اولئك في من اقسام بيان التغيير الشرط وقد
مر اي في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه
انه يقع البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه
يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لعادة لكنه بالشرط لم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه في معنى

فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث فيه في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ
وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم
الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا
كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان
المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم
نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكر بعض المسلمين ايضا وهذا الاختلاف مع مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية
لم ترتفع بشريعة محمد صلعم وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا
النسخ بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة لو نسخ القرآن اي موسى وعيسى
بشرائع محمد عم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره ولما كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن
نقول ان الله سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية اي النقل فان اليهود تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا
نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته قلنا هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف والعقل
فلانه يوجب كون الشيء مامورا ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل

الاحوال لنسخ بعد ليوم عم وحل الجزاء اي الجزاء لم يتمكن احد من نسخه في حياته ولا بعده ولان الامر للوجوب
لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يتم التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن
معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون
نص ما في زمن النبي عم حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا الا بالتزام الاستصحاب بمثل
هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ
فهذا ينفع التعارض كذكروا اعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مامورا ومنهيا
عنه بان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مامورا ومنهيا عنه في
حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فلزم
ان لا يكون نص في زمن النبي عم حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهو قول باطل وانما قيدنا بزمن النبي عم
لانه بعد وفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقاء الشرائع التي قبض النبي عم عليها قطعية ثبوتها وقد خطر ببالي عن هذا
النظر جوابان احدهما انا نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب … عدم التغير معلوما فلما نزل
حكم على النبي عم فثبوته بالنص والبقاء بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل ناسخه لانه لو نزل لبين النبي عم فلما لم يبين علم انه
لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية
موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وهذا ينفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مامورا ومنهيا في زمان
واحد لان النص الاول حكم موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجبا الاول وهذا
عين ما ذكرنا اولا ان النسخ … لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت … فلا احتياج لدفع التعارض
المذكور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب … كالايمان بالله … حسنه …
في زمان … ولا محل … الحكم … لا يحتمل النسخ … كالاحكام العقلية … وثانيها
وما يجري مجرى الامور الحسية والاخبارات على الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة نحو قوله …

محل النسخ

واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا الا ان لحقه تابيد نصا كما هو وجاعل الذين اتبعوك … الاية
وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله صلعم فانه ثبت بدلالة خاتم النبيين
او توقيت … فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التابيد والتوقيت فالذي في
محل النسخ هذا فقط وشرطه التمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا بد من التمكن
من الفعل لان المقصود الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد
على الخمس عدم التمكن من الفعل وهذا لانه يجوز ان يكون المقصود الاعتقاد دون الاعتقاد والعمل جميعا وهنا اي في صورة
يكون المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وسواه الاعتقاد بالكل
السقوط على العمل فان العمل يحتمل ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وفي ذبح ابراهيم عم … قبل
اي تمكن … فان الاختلاف لا يكون نسخا لكن الاختلاف لا يكون الا مع تغير الاصل
على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القول فان قتل الابن بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا فهذا اشكال على هذا
من يقول ان ذبح ابراهيم عم ليس بنسخ فلك … لما قام الكبش مقامه عاد الحرمة الاصلية ولا الكتاب او
السنة لا القياس على ما ياتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عم يكون من باب السنة … ببيان الشرائع وان كان
بعد فلا نسخ … فيكون اربعة اقسام الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة والكتاب بالسنة والعكس وقال الشافعي لا
يجوز الاخيران … او مثلها دليله على امتناع نسخ الكتاب بالسنة … اي دون الكتاب …
فلا يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي … ما روي عن … فاعرضوه على كتاب الله …
… ما رواه … فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه لو نسخ الكتاب بها
لقول الطاعن … خالف … ربه فلا … والتعاون بينهما اولى …
بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة بان نسخ … الوصية للوالدين … الاية … كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عم لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله …

الآية اول الآية واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا فاسد
اي ما قرر من الاحتجاج لبعض اصحابنا فاسد كما استدل على فساد الاحتجاج الاول بعضهم لان الوصية للوارث
نسخ بآية المواريث لقوله في الاول فريضة من الله تم تولى بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم
الله وقال عليه ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله
ولان عمر رضه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عم الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب
وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله ثم نسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين
فساد ما احتج بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلب فقال
والحجة عليه حين كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول كان بالكتاب
نسخ بالسنة اذ ما كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب اعلم ان عم لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة لا ندري انه كان بالكتاب
او السنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس ذلك بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو
قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متفق به لا نسخ الكتاب بالسنة فمثله امسكوهن وحرمت
ما قبض رسول الله صلعم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فيكون الناسخ لقوله لا يحل لك النساء من بعد ولا بعض منسوخا
فجاز لبيان مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله ثانيا تحرز اي اعتبار
برجع المصالح العباد دون النظم وان الكل في الكتاب انما ينسخ حكمه لا نظمه ومعاني الحكم سلامة لا ان الرحيم ان المراد الحجر حيث
النظم قال لا ينسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كان نسخ حكمه والكن في الغرض اثبات الحكم
مثلا وان الكتاب مبعوث في النظم بانه نظم معجز وينبني نظمه احكام كالقراءة في الصلاة وحرمة وليس ذلك من تلك العاقبة
لعلها توان منه الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلك العاقبة وهذا جواب عما يقال انه يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
وقوله صلعم ما عرض علي كتاب الله وان لكم لما ان يحال الكذب في الحكم في الصحة بحيث نسخ بالكتاب بيان الكتاب لا ينسخ وهو

قوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وان كان من
هو مصدق متيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وعما ذكرنا اعلاء
منزلة الرسول عم وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث ونسخ العدة
بالسنة واما نسخ السنة بالسنة ما قبض رسول الله صلعم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فيكون قوله لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة
ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لا نزى ان ابتداء الاسلام كان من
عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا باخف او الاخف لقوله تعالى ما ننسخ
من آية فقلنا الامر قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالآحاد وينسخ بالمشهور لانه من
جملة ما يجوز بالآحاد ومن حيث انه تبديل وشرط التواتر محجور بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر والآحاد وهو
المشهور ولا المنسوخ حكمه لا الحكم والتلاوة معا فالتواتر قد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عم
والانساء كان للقرآن في زمن النبي عم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا
نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط ولا التلاوة فقط فعند البعض ان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك
بينهما ولنا قوله فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة كالوصية للوالدين والاقربين وسورة الكافرون
ونحوها ونسخ قراءة ابن مسعود وهو ثلاثة ايام متتابعات نسخ تلاوته لا حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه
والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة وحرمة قراءة الجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر ولا وصف الحكم
عطف على قوله ولا الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا في الزيادة على النص نسخ ام لا فذكروا انها اما
بزيادة جزء كالزيادة بركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في
الغنم زكوة ثم قال في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص عندنا وجب استثناء الثالث لقوله لا يعمل
بالمفهوم عنده ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط

او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وقد ذكر الخلاف في كل واحد من الثلثة وعنوان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة
فانه يجب استثناء الثالث لان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا تكون نسخا عند ابي حنيفة بناء على انه لا يقول بمفهوم
المخالفة وعند الشافعي لا مطلقا وقيل يصح في الثالث وقيل يصح ان غير الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة
يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد
واليمين كان في الكتاب التخيير بين اثنين شهادة رجلين او رجل وامراتين وعند الشافعي امرا ثالثا وهو الشاهد
واليمين المدعي لكن الاخرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد هنا ثلثة امثلة فالاول
هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والثاني
الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فسر تغير الاصل بانه لو اتى به
كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتى به كما قبل
الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض
قول ابي الحسين ذكر في المحصول واصول ابن الحاجب المختار قول ابي الحسين وعنوانه لا شك ان الزيادة
تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا ولا يكون حكما اصليا فلا لنا ان
زيادة الجزء الى التخيير فيما بين اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا او اثنين غير رفع حرمة الترك ولا بحاجة
زائدة فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة وبعض من قال الزيادة
المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط لا زيادة الجزء فانها تكون نسخا [illegible] الاول بالتخيير انتهى بعد ما
كان الواجب واحدا فالزيادة ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير بعد ما كان الواجب احد
اثنين فالزيادة هنا ترفع ترك احد هذين [illegible] والثالث بحاجة شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل
واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد
من النص واقتضاء المطلق بحيث على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين

واجزاء الاصل احكام شرعية فالواحد حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليس بحكم شرعي لانا انما نعلم لو لم يكن
شيء آخر ظنا عدم الاجزاء علامة قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك
التي يرفعها التخيير ليس بحكم شرعي للحرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة لو لم يكن شيء آخر قطعا عنه
الا لو كان شيء آخر قطعا عنه كان الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم
الخلف اصلي وكل حكم مبني على الاصل لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون
نسخا قلنا ليس التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ على هذا الا كالشاهد
واليمين نسخا [illegible] فان لم يكونا رجلين [illegible] يجب غسل الرجل على التعيين
فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد والعتق او جب التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن
ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامراتين او الشاهد
واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا بان اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك
بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام
حكما شرعيا اذ لا يمكن ان يقال حرمة ترك الصلاة والصوم عرفا او وجوبهما مبني على عدم الخلف وايضا التخيير انما يجيء
لو كان الاول الواجب واحدا [illegible] الاصل لكن الخلف كان هو فلا يكون نسخا وان كان مع المسح والنبيذ بخبر المشهور اي
وان كان التخيير [illegible] المسح على الخف والوضوء بالنبيذ بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا [illegible] رجل
وامراتان اي فالواجب [illegible] ان يكون بالشاهد واليمين [illegible] العزوع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد
التغريب على الجلد [illegible] الولاء على الوضوء [illegible] على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على [illegible]
الوضوء بخبر الواحد [illegible] والايمان على الرقبة [illegible] الحكم [illegible] الفاتحة والتعديل بخبر الواحد
حتى وجبا [illegible] لانه لا ينسخ بخبر الواحد [illegible] فان الزم [illegible] الواجب
لزوما [illegible] الكتاب بخبر الواحد ما يمكن [illegible] الوجوب [illegible] لم يزد

اي لا يزاد فيه على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل

الغائط والتعديل على وضوء يلزم منه نسخ الكتاب بلا اثم بعدم اجزاء الصلاة لولا الغائط والتعديل ح
يلزم النسخ ح بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركها في هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا
ولا يمكن ان يقال الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو
شرط للصلاة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلاة بمعنى انه لا يجوز
الصلاة الا باتيانها فلو قلنا بوجوب النية والترتيب بمعنى انه لا يصح الصلاة الا بها فيلزم من وجوبها عدم اجزاء
الصلاة التي هي الاصل وهذا بين انا احسن حمل في الصلاة واجبات ولم يحمل ذلك في الوضوء

فصل

في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل
على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب لو بين يثبت الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا
للشركة في صدر الكلام اي لو بين نصيب الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق بالشرط ولم يوجد بخلاف
رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى لو انسد نصيب المضارب يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر مثله فهذا
هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فهو كونه في المثنى والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه
يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقوم منفعة البدن في ولد المغرور وهو من اشترى
حكم فيما اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت فاجمعوا على ان المستحق يأخذ قيمة الولد والعقر وكان شأنا عليا وهو انه
في القضايا ولم يتعرض احد ولم يقض بقيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت الى القضاة
القضاة ... عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا بالحال التي توجب الحياء وكذا النكول جعل اقرارا بالحال في
الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه
لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا وكان محقا في الامتناع فذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف
ولا يكون كاذبا الا ان يكون المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين
يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا عن الناس الضرر وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما

للغرور وهو

فان امتنع المشتري عن التعرض يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتعرض ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري
ايضا والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا
للاول وعند الشافعي الالف مجمل عليه بيانه كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد
متعارف للخفة نحو مائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انها لا تثبت
في الذمة فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه لو ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة
اثواب فان الاخير بيان لها بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز يجعله
بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم قلنا المائة دراهم قياسا على قوله
مائة وثلثة اثواب اما ان كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعل
بيانا للمائة الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم شرعي بعض العلماء
قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره اعلم ان الاحكام الادبية
والاعتقادية كالحكم بان ... فان وقع الاتفاق على مثل هذا اولا يقع فيها سواء حصل ان انكر احد
لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق اولا الا الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية
او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما
ليس كذلك فان ادركه اما بالحس او بالعقل فكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر حسيا ماضيا فالاجماع
عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عم ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل
الاخبار وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الاخرة واشراط الساعة مثلا فهو فيه لا يمكن الا بالنقل عن
مخبر صادق يتوقف على المغيبات كالنبي عم فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر
لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن توقف على الغيب فرجع الى الاول وهو ان يكون حسيا
ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات

فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعه والبحث هنا فيما سوى الاول في ركنه وهو ان لا
والعزيمة فيه ان يشترك الكل بالتكلم منهم او بتعاطيهم والرخصة ان يتكلم البعض او يفعل به ويسكت الباقون بعد
بلوغ ذكر اليهم ومضي مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل
عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله عمر رضي الله عنه فحدثنا في قسمة الفضل لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك اشار بعض
الصحابة بتأخير القسمة والامساك لا وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين ودون
في ذلك حديثا فعمل عمر رضي الله عنه بكلامه فلم يكن سكوته دليل الموافقة حتى شاهده وجود على السكوت في ان الحق عنده
خلافه وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة
فلم يكن سكوته تسليما روي ان عمر رضي الله عنه بعث الى امرأة لجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك
مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال عليك الغرة لانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس
لو ما منعك ان تنكر على عمر قوله في العول فقال درته فذكر الامام سراج الدين في شرح الفرائض ان العول ثابت على
قول عامة الصحابة وباطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب
مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسألة من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس يدخل النقص على الاخت
وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهو نصف او الاثنان وقد حدث في زمن عمر رضي الله عنه فاستشار الصحابة فقال ان يقسم المال على سهامهم
فقبلوا منه ولم ينكر احد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالفه فقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج
عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل ما منعك في عهد عمر قال كنت صبيا وكان عمر رجلا مهيبا فهبته وقد
يكون للتأمل وهو ان يكون السكوت للتأمل وغير ذلك من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان شرط التكلم من
الكل متعذر معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولكان في الكلم عند مخالفة
فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك واما سكوت علي رضي الله عنه فكان محمولا على اختيار من اشكال الاول اي
ثم الفضل عنده وعدم الغرم عليه ان يحسن الامساك كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم

صيانة عن العلم والعاقل وكذا الجنين والغرة والعدل كان احسن وسعوا السلم اي بعد تسليم ما افتوا به لم يكن
حسنا عن الثوب حالة كما ان تكون المجلس مجلسا للتشاور وحدث الدرة عن صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم
في مسألة العول اشتهرت ان يحكي عن عمر وكان عمر اليني للحق وان صح فحمله على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه
لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون ساكتا بالحق والساكت عن
الحق كالشيطان الاخرس والمناظرة غير واجبة عليه وكذا شرطنا مضي مدة التأمل ثم يرد الشبهة التي ذكرنا وهي ان السكوت قد يكون للتأمل
مثل ان اختلاف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا ولا هو قول الصحابة فكذا عند البعض وبعضهم
خصوه بالصحابة لانه لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض
تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل باطل لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع
الاخ فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا
الكل القدر مع الجنس عندنا والطعم مع الجنس عند الشافعي والطعم والادخار عند مالك فالقول بان العلة غير ذلك
لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل وعند البعض
ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين فالقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في الاخرى لم يقل به
احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمس فعند البعض لا فسخ بشيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت بكل منها فالفسخ
في البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد ويعبر عنه بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المحل واجب فقط وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم وشمول الوجوب ثالث لم
يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعي المس ناقض لا الخروج
فشمول الوجود او شمول العدم ثالث لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز فمثال الاول العدة فان القولين اتفقا على ان لا اكتفاء
بالاشهر قبل الوضع فيتضمن اجماعا على ان الاتيان بالواجب بعد الاجلين وان الواجب وضع الحمل فهذا سمي

علة الربوا

العيوب الخمسة الجنون والجذام والبرص والرتق والقرن

اجماعاً كما في باب الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخ الاخوات العربيات واقع
على عدم حرمان الجد ومثال الاشتباه الاخر فانه يشكل بصور الاستحالة من هذه الواحد لا محالة للاجماع ولو كان
مثل مردود لا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا بطل اجماعا
فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة وافقه في ذلك ولم يوافقه في الحرم
تحريم بالنقصان عنه ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء التحريم منتف اجماعا
لا عند ابن مسعود فلثبوت التحريم ولا عند غيره فللانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة
مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى او لو ... التمسك بالاجماع المركب وعدم القائل بالفصل مشهور
في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقله عن بعض المتاخرين ليس كما ينبغي ... ذكر انه لو كان الغرض الزام
الخصم يكون مقبولا وهذا الغرض كما قال في الوجوب الكلي ان الوجوب في الضمانة لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا فان
كان يكون ثابتا في الكلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمانة يكون ثابتا في الكلي لانه لو لم يثبت في الكلي يلزم العدم في الضمانة
مع العدم في الكلي وهذا منتف اجماعا عند الايقيد حقيقة الوجوب في الكلي لكن يفيد نفي ما قاله الخصم فانه لو لم يثبت
الوجوب الكلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي لا ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق
فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه
لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا اختلاف في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا
والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث يستلزم لا ابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور لا في مسئلة واحدة
كما في العدة وحرمان الجد ولا في مجموع المسائل في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين احد القولين ... ثلث الكل



وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فلو اخذ احدهما دون الاخر مخالف للاجماع وكذا في
النسخ بالعموم ... الخارج من غير السبيلين واصل الطهارة ... اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب
مبطل للاجماع وكذا في الخال والضال وكذا القول بان العتق المذكور يوجب الحكم مع انتفاء الجهة المذكور

مبطل للاجماع في المسائل في ... صور يلزم فيها بطلان الاجماع من صور لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو
ان القولين ان كانا مشتركين في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية يكون القول الثالث مستلزما لابطال
الاجماع والا فلا بعد ذلك ان المحل فيه لا حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق بالكل ... الاول كمسئلة
العدة والجد مع الاخ فان القولين مشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر
واحد وهو حكم شرعي والثاني ... فيما عدا ... مع الحس والطعم مع الحس لا يشتركان في امر واحد هو حكم
شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين والامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد
اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواحد
الغسلتين لا الوضوء او غسل المخرج فيها مشتركان في امر واحد وهو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير
واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول بان لا شيء من التطهير
واجب ابطال للاجماع لا القول بان كل واحد واحد لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع في مسئلة
الوضوء مخالف للاجماع فنقول الافتراق معناه ليس حكما شرعيا اذ لم يحكم الشرع بان المسائل ... بل حكم
في كل منهما وحده لا مع ... بخلاف ما لو كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبر المرأة ان زوجها الغائب قد مات
وولدت ... الزوج الاول فعند ابي حنيفة الولد من الزوج الاول وعند الشافعي من الاخر فثبوت ... منهما او عدم
الثبوت منهما منتف اجماعا ... واما الثاني فالمراد ان يكون الثابت عند البعض الوجود
في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس
منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة في مسئلة المس ولقول الشافعي
في مسئلة الخروج ... مخالفا للاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كالانتقاض في الخروج مع عدمه
في المس قول ابي حنيفة وعكسه قول الشافعي فهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل احد الامرين ...
قيل ... كان الحكم شرعيا وهو عدم جواز الصلاة فان من احتجم ومس المراة لا تجوز صلاته بالاجماع لا ...

فللاجتهاد ولا عبرة بالمبتدي والذي يخطر بالبال ان لا يعارض بان الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم
انما لا يجوز للاجتهاد عندنا والحكم عند انما لا يجوز للمتبع كل من الحكم منفصل من الاخر لا يتعلق لاحدهما بالاخر
ويمكن ان يقال اجتمعا يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج
وليس بمخرج كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الاخر ولا ان يكون الثالث عند البعض الوجوب في الصورتين
وعند البعض العدم في الصورتين وسمي هذا عدم القائل بالفصل وان الاجماع المركب واعم من هذا كمسئلة الزوج
مع الابوين والزوجة مع الابوين مثل الفسخ بالعيوب فان الثالث شمول العدم محال ان يبطل ان شمول
الوجود وشمول العدم ليس كانا مشتركين في حكم واحد شرعي بل يكون لا فرق ان ابطال للاجماع لان شمول الوجود وشمول
العدم مشتركان في حكم شرعي وهو وجود المساواة فان الحكم كالاب شرعا عند الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي
بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعلم
حكما شرعا وكذا في العيوب الخمسة المساواة منها لم يعهد حكما شرعا ولا ان يكون الثالث عند البعض الوجوب في احدهما
مع العدم في الاخر وعند البعض الوجوب في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجواز
كليهما عند ابي حنيفة وجواز الكل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع المدبر
والبيع بشرط الخيار فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة دون الاول وعند الشافعي كل منهما لا يفيد الملك فالملك متفق عليه
فالقول بافادتهما الملك او افادة المدبر لا البيع بالشرط خلاف الاجماع ولا الثالث فيما يكون ينعقد به الاجماع هو
لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة ولا تهمة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها
وليس هو من الامة على الاطلاق ويسقط العدالة والسنة وكذا المجوز اعلم ان البدعة لا يخرج من اجماع من
الا التعصب او السفه لانه الاكان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يدعو الى الحق ويكابر فهو متعصب وان
لم يكن وافر العقل كان سفيها والسفه خفة واضطراب يحمل على فعل مخالف للعقل لعلة الناقص ولا المحوج عدم
المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل ولا عامة الناس فيما لا يحتاج الى الراي كنقل القران

والمباحث الرابع في اطوار في الاجماع كالمجتهدين ومما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان للاجماع على نوعين
احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني
اجماع لا يفيد قطعية بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تأكيد كنقل القران وامهات
الشرائع كاعداد الركعات والاجماع الاول لا ينعقد ما بين مخالف واحد فلذلك المخالف لو او مخالف لكن في عهد
آخر لا يكفر المخالف ولا الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فلما المخالفة لو لم يواجه جميع العوام
لم يعتد بالاجماع حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف الواحد
يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين وبعضهم بعترته لطهارتهم عن الرجس
وبعضهم باهل المدينة لعلمهم ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطأ خبث الا ان هذا راجع الى الاهلية وما يدل على كونه
حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لعلماء عليكم بالسواد
الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة ما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان احد الصحابة يخالف
المخالف واحد في معاملة الجميع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين من يتولى امته مطلقا والمراد الا بما مطلقه اهل
والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام واصحابه دون اهل البدع ولا الثالث في شروط انقراض
العصر شرطا عندنا وعند الشافعي يشترط ان يموت جميع اهل الاجماع لاحتمال الرجوع بعضهم ولا بد من تحقق الاجماع فلا
يعتبر تونس رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مثاله شرط البعض كون في مسئلة غير مجتهد فيها في الصحابة جعلوا
الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لانه ذكر المحلي الغزالي اعتبر خلافه لدليله لا لعينه فدليله باق في الترجيح
في صحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وذلك وجد
ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كالنوع النص بعد العلم بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان الضلال
لا ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل معروفا بشرائطه واما ان يكون النظر الى الحكم لا بالنظر
الى الدليل اي يكون الدليل معروفا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى

فان ارادوا بالتضليل المعنى الاول فلا نم لزومه لان الصحابة لو اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل
شرائط لا يكون احدهما ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم لو انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين
فدليل المخالف لم يبق دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن
قبل ذلك متوفرا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان ارادوا المعنى الثاني فلا نم ان تضليل بعض
الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه لو وقع الاختلاف بينهم فاصاب الحق
لا تعدد ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ بالنظر الى الحكم لكن الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان
ارادوا بالتضليل التضليل بالنظر الى الدليل فهو غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم
يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنظر الى الواقع فلا نم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا
وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنظر الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال ولا الى الواقع من حكمه وهو ان ينسب الحكم
معينا حتى يكون حاجة لعمله وهو متبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع
قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي الجمع والايثار لا يتوقف من الضلال الوجه
الاستدلال ان الجمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان المشاقة عليه وحدها يستوجب
الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ح ركيكا كما لو قال من
يشاقق الرسول وياكل الخبز ولو كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبيل واجب
لعدم [illegible] سبيل الآية فيكون اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون غير ما اتى به النبي عم لانه
ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عم فيكون المعطوف الاتباع عين المعطوف عليه
وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيما اتى به النبي عم ومن غيره [illegible]
واجب الاتباع فالاشتراط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المط وان لم يشترط في علم الاتفاق

لو كان واجب الاتباع مع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل الا كان سبيل المؤمنين
مركبا مما اتى به عم ومن غيره مما اتى به عم يكون غير سبيل المؤمنين فانه غير يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل
المؤمنين لا الجزء الذي لا يصدق عليه الغير كما لا يصدق عليه العين لان الاخر له غير جزء اسم فقط لصدق ان يقول
لكل غير جزء مع انه ملك لجزء الغير واعلم ان ها هنا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن
ان يكون ما اتى به عم غير سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف غير المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول
غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين في القرآن العزيز كما في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع
ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله بالنظر الى الوجود الخارجي لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب
المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الآية الخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا الا لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا
بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم ولانه وصفهم بانهم يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على امر فيكون ذلك الامر معروفا ولو نهوا عن شيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون
اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل محصور
في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل اي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة هي تكميل
القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة [illegible] القوة العقلية [illegible] الوصول الى ما لا يجاوز
عن [illegible] ان يتوقف عليه ولا ينبغي [illegible] الفضائل
والروح [illegible] المبداء والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة
بين الخلاعة والخمود والشجاعة هي تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن واما العدالة فهي التوسط لان النفس
الحيوانية هي مركب الروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح [illegible] والتوسط
منها بالمجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة ولهذا فسر الوساطة بالعدالة والعدالة هي الرسوخ
على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم ما راه

المسلمون حسنا فهو عند الله حسن من من الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة قطعا ومن شذ فارق الرسول بعد
عرف ما عليه واما غيرها من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة ليست بعينه وما ذكر من اخبار الآحاد فبلوغ
مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان تكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع
قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر ما سنح لخاطري في قول المقتضيات المتفق عليها نوعان احدهما ما
اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهي المتواترات والمجربات لان
الناس لما اتفقوا على قضيته فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل ولولا ذلك يلزم
القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم بحكم العقل بانه لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور
الطرفين لما في الامر سعة او كسبا فهو المط وان كان واجبا من اعتقادهم الا انه خطاء فوقوع الخطاء
لم يشتبه على احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا
كما ان الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يمتنع من العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا فالاتفاق
لا يكفي ولولا ذلك للزم القدح في المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله باتحكم باستماع
عن قائله فهو المط وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب بط لان فان قلت لم لا يكون ان واحدا
منهم من اهل الشوكة حكم ربابيه متابعون ثم بعد ذلك اسمعهم الناس كما نشاهد من الرسوم والعادات قلت
كلامنا في ان يعتقد الناس ان حسن ام قبيح عند الله فليزد ذلك على اسر الاشياء واهل الحق لم يحافوا الى نختتم الناس
على ترك الرسوم بل نفعلها وهم فلا يعتقدوا ما نحن بصدده وايضا شمل ذلك الاحتمال عن على المتواترات في الماضية
ولم يقدح فيها ونحن ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلعم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقال تع اليوم اكملت لكم دينكم
ولا شك ان الاحكام التي ثبتت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث
من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا تكون الدين كاملا فلابد من ان يكون المجتهدون ولاية استنباط الاحكام من
الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه بحيث لا اهل ذلك العصر فيعلم انه صادر بينة على

ذلك الحكم فلا يكون بعد ذلك مخالفتهم لقوله تع ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم
البينات وقوله وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد وحي صريح
وامروا اقوامهم بحفظه فاتباعهم صادر بينة على الحكم فلا يكون الى ما بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قالوا اولو الامر كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح
الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال
من اهل العلم والاجتهاد لقوله تع فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب
القبول والا لم يكن للسؤال فائدة فيجب على الناس الطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله تع وما كان
الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب العلماء المهتدين خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تع
فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تع ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل على
ان النفس الزكية يلهمها الله سبحانه التقوى لا سيما عند الاجماع والنفس الزكية هي المتحلية بالعلم والعمل
وايضا العلماء لما قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال
عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانا قد وجدنا دليلا دالا على انه حجة قطعية لولا ذلك
لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المتقدمون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن
تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي
هو الوحي فكان كل واحد قال ان في القرآن اي الكتاب او السنة ما يدل على انه حجة قطعية ولو قالوا هذا القول
كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة احصى الاجماعات فان قالوا اجماع
اهل المدينة حجة وقوم قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة
واهل المدينة فادلتهم يدل على ما قلنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلب كقوله عم يد الله على الجماعة وقوله عم من خالف

الاجماع فيكون قد مات ميتة جاهلية وبقوله عليكم بالسواد الاعظم فالنوع من هذا الدليل الدالة على كونه حجة وقد وصلت
الى العلماء بحيث توجب اليقين ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة
ثم اجماعهم على ما روي فيه خلاف فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصر الاجماع
الذي اسلم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا والحاصل في السند والناقل يجوز ان يكون السند للاجماع خبر الواحد
او القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي فلهذا يكون الاجماع لغوا وكونه حجة ليس من اصل دليله بل لعينه
كرامة لهذه الامة والاول الناقل كما ذكرنا في نقل السنة **الركن الرابع** في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع
المقيس وانما قلنا انه تعدية لا اثبات ابتداء الحكم في الاصل وهذا لان التعدية اصطلاح الفقهاء الذي ذكرنا وايضا
لا يتصور تعدية عين الحكم الاصل لان معنى الاصالة والفرعية اللغوية الا ان معنى التعدية ان لا يقتصر على المتعلق بالمعقول
بل يتعلق بالمعقول ايضا كما هو متعلق بالاصل فالمراد ههنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع
ايضا ولا حاجة الى ان يقال بعلة متحدة لان التعدية لا تكون الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع واما الاحتراز عن
اعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق
بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس ينبغي ان العلة في الاصل
هذا النسب الحكم في الفرع وذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر
الثابت بالشيء والمدلول الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة والتعدية اثر القياس فالقياس
هو تبيين ان العلة في الاصل هذا النسب الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض
منه واما علمنا النسب الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا
وهذا احسن فحصل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة
لثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا الا ثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة الظن

بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فانا ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لان القياس مظهر للحكم
لا مثبت للحكم هو لله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت للحكم واصحاب الظواهر ينفون وبعضهم يقول لم
يجز للعقل اصلا وبعضهم على انه لا يجوز في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب
تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا يتمسك لهم به وان كان المراد به القرآن فالتمسك به
كما ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء وقوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا المراد الكتب قلدوا لم يزل
امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا الخ ولان العمل بالاصل ممكن فلا تعدوا عنه الى ما لا
العلم به قيل لا اجد فيما اوحي الي محرما اي دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا الى التوقف
تحريما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم
يجز اثباته بما فيه شبهة وهو نص القرآن مرجع كل الاشياء الى ما في حده ولا رطاعة لعبد الى الحكم الشرعي ولا طاعة لعبد
والمراد بالحكم ههنا المعلوم ولا مدخل للعقل فيه كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي
لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا يحكم هو من حقوق العباد وهي
يدرك بالحس والعقل بخلاف امر الحرب ... سؤال ... وهو من ... بيع مما العمل بالرأي فا
فيه بيوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس والعقل الا ما السفر او محاذات
الكواكب ونحوها والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية على ان النص المحكم للقياسيين هو قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ بدليل سياق الآية وقوله وشاورهم في الامر محمول على الحرب
انه يمكن احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله فاعتبروا والاعتبار
رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكلا هو رد الشيء الى نظيره اي
الحكم على النظير باهو ثابت بلفظه واستعماله من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ

وعلى القياس اسناده لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع الاستياق الكلام له كما ان الاعتبار
هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اسنادا كان على تقدير ان المراد
بالاعتبار هو التامل الذي لم يطرق فالان نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة
النص التي تسمى بفحوى الخطاب وطريقها اي طريق دلالة النص في ... ان في النص ذكر هلاك قوم بناء على
سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب
عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى
يفهم من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم
ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فحاصله ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا
عن مثل هذا السبب لانكم لو اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلا ... التعليل على قوله فاعتبروا واجعل
القصة المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم
بوجود السبب يحكم على الحكم بوجود المسبب ولو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون
صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في
الاحكام الشرعية وهذا الذي يفهم من الاية ومن التعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة النص لا قياسا ولا
يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص حجة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرفه
العلماء استنباطا واجتهادا فيطرح اي نظير القياس وانما اورد هذا النظير مثالا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام
الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط
العلة قوله الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح تعرض قوله
مثلا بمثل اي يجوز الايجاب للقوله مثلا بمثل كما في قوله فرهان مقبوضة يعرف الايجاب لا للبيع بل يشترط القبض

٩٣

في الزمن فيكون بيع الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اي الفضل على القدر
لا يتصف الحال عن عوض ... التقابل حرمة البيع ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس لفوتهما يثبت
المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذا المعنى في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة والشعير ... على قوله
فاعتبروا وحديث ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله
قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله عليه السلام قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو
قياس عليه السلام ... كما اخرجه ... ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث وصحب ... وعمل الصحابة ومناظرتهم
اي ان القياس اشهر من ان يكون ... ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لا ان البيان
يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون دالا على حكم المقيس بطريق البيان ولا
رطب ولا يابس فكل شيء يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا
والحكم في المقيس يكون موجودا معنى ... تعظيم شان الكتاب والعمل لفظا ومعنى اي ان العمل بالقياس تعظيم شان
الكتاب واعتبار بطريق المقيس عليه واعتبار معناه في المعنى الذي استدل القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا
عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجعلوا النص للقرآن ظهرا وبطنا وان كان حده مطلعا وقد وفق
الله العلماء الراسخين العارفين دقائق التاويل لكشف قناع الاسرار عن جمال معاني التنزيل وانكار علم القياس ...
... جهلهم ... لا يقدح في فساده ... بالاحسان اي ... على ... لان دخول الشيء ... نسيان لا
... فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود ولا احد ... امرا اي بالعمل بالاصل بل بالعمل
بالنص اي ... بالعمل بالنص وهو ... الارض ... البيع ... يكون حلالا لا تعلق له
... حلال ... ان ... بطريق القياس ... في ... النفي والاثبات ... الكلام
للعمل جواب عن قوله ... وهو ... اي ان القياس ... بالعقل
وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل ... فصل شرطه اي شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط

[illegible]

اسرائيل

نور لان وجود الشيء او عدمه
في زمان لا يدل على بقائه فيه
... لانا نقطع في كثير من الاحكام
كوجود ... و ... وعدم
جبل من الياقوت وبحر من
الزيبق مع انه لا دليل عليه
الا ان الاصل في الموجود
... العدم ...
المعهود ...
ودليل الوجود ... بالزكاة
الا ...
بحث لا يصح النكاح ...
في مفهوم الشرط والصفة ...

او لما قال لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص آخر كشهادة خزيمة و الاحكام المخصوصة
بالنبي عم وان لا يكون اي حكم الاصل معدولا به عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو ايضا بان يكون لا يدرك العقل
كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه ثابت في ركن الصوم اي العدول عن القياس باحد الامرين
اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمه كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس
اي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف
فلو كان مستثنى عن سنن القياس لا يصح القياس عليه فلا يقاس الخاطئ على الناسي [illegible] ساهيا وكتقوم المنافع
في الاجارات فانه مستثنى عن سنن القياس لان [illegible] [illegible] للاحراز [illegible] [illegible] ولا احراز للاعراض [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] فالقياس يقتضي عدم [illegible] ما لا يبقى فكان
تقومها مستثنى عن سنن القياس [illegible] في الاجارات وان يكون المعدى حكما شرعيا
هو الشرط الثالث [illegible] [illegible] [illegible] الاصول الثلاثة اي الكتاب والسنة والاجماع [illegible]
[illegible] متعلق بالمعدى هو نظيره اي الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع و [illegible]
على الحكم المعدى [illegible] فلا تثبت اللغة بالقياس هذا تفريع [illegible] [illegible] واما [illegible] اللغة
بالقياس [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
في [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الاطلاق [illegible]
الا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] سائر الاشربة [illegible] [illegible] مجازا فلا نزاع [illegible] [illegible] [illegible] ان اطلق
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] اهلا للظهار كالمسلم
هذا تفريع [illegible] [illegible] لان الحكم في الاصل [illegible] [illegible] حرمة [illegible] بالكفارة [illegible] [illegible] [illegible]
لعدم صحة الكفارة منه لعدم اهليته لها وكذلك [illegible] الربوا بالطعم [illegible] [illegible] في العدد [illegible]

مطلقا وهي في الاصل مقيد بعدم التساوي حتى لو وجد التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل وهو الحفنة والتفاحة
والتمرة [illegible] ولا يمكن رعاية التساوي في العدد [illegible] التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدد [illegible]
بكيله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخاطئ على الناسي في عدم الافطار هذا تفريع
على ان الفرع هو نظيره لا عذر الخاطئ دون عذر الناسي ولا يصح ان كان في الفروع نص هذا [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا له يبطل [illegible] [illegible] [illegible] فلا حاجة اليه
[illegible] [illegible] يبطل [illegible] ولم يتغير اي القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرط التمليك في
طعام الكفارة قياسا على الكسوة [illegible] [illegible] حكم [illegible] [illegible] اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين
قياسا على كفارة القتل [illegible] اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل [illegible] [illegible] الى اجل معلوم
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الاصل هذا [illegible] [illegible] جواز السلم الحال على المؤجل [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] الحكم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الشرط الثالث بطلان
[illegible] الاصل [illegible] الاجل [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه [illegible] [illegible] [illegible] القليل من هذا النص العام
بجواز بيع القليل بالقليل [illegible] عدم التساوي [illegible] بالقدر [illegible] علة الربوا [illegible] القدر والجنس [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] دون [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] بالتعليل
بالحاجة [illegible] [illegible] دفع الحاجة عن الفقير [illegible] [illegible] دفع [illegible] الدراهم والدنانير
[illegible] [illegible] [illegible] الحاجة [illegible] [illegible] الواجب [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] الاصناف [illegible] [illegible] الحاجة [illegible] [illegible]

ثم الحاجة فالتعليل بالحاجة في التقويم صحيح لحكم النص وفي جواز غيرها فاسد لا الاعتياح اي عدم النص وهو
قوله وربك فكبر فان المراد تعظيم الله تعالى وهو يجوز بأي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبث بغير الماء اي
عدم النص وهو قوله عليه السلام لا طهور وقوله ثم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء وقلنا المراد التسوية بالكيل وهي
لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية شرعا في تقدير الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعوم ما
التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فلا اثر للعلة في الكثير كما قال لا تبيعوا الا سواء بسواء فكأنه
لا تبيعوا صاعا بصاع انه تقابل بالكيل الا بالكيل [illegible] سواء لا تقابل بالكيل كالعدد والمعدود لا يدخل تحت
النهي واما كان تغيرا لو كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حق الله ومستحقا صورة دفع الحاجة
وهي محلها فلا نفي جواز دفع القيمة اي اما كان التعليل دفع القيمة تغيرا للنص لو كان الاصل وهو الشاة
مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فانه [illegible] لاصحاب العباد وفاء [illegible] يستحقون
وكل الواجب [illegible] الحق لا انه وعد ارزاق الفقراء [illegible] للعبد رزقها ثم اوجب على الاغنياء ما لا
مستحقا ثم امر باداء تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى لا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون
متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان بعد مواعيد محلها ثم يأمر بعض وكلائه باداء [illegible] فيكون
اذنا بالاستبدال فكذا هنا فثبت بهذا الحكمان جواز الاستبدال وصلاحية غير الشاة لان تكون مصروفة الى الفقراء
فالحكم الاول ثبت بدلالة النص والحكم الثاني المستفاد [illegible] من الامر الثابت بالنص فقد علله با
فان الصدقة [illegible] لاجل الحاجة [illegible] الامر الخاص فان كان غير الشاة صالحا
للصرف الى الفقير للحاجة يكون [illegible] ايضا لان العلة [illegible] فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس تغيرا للنص بل
يكون النص في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون [illegible] بالنص حتما مع التعليل بحكم آخر
ليس بغير النص فهذا معنى قول فخر الاسلام [illegible] التعليل [illegible] بالتعليل وقد قال ايضا فصار
صلاح المحل للصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى ابتداء باليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا

من الشاة متعلقا بالنص [illegible] الاموال [illegible] ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء ثم الى الفقير
القصد وتقع في كف الرحمن [illegible] في كف الفقير في حال الاداء [illegible] فتقع لله وفي حال بقاء اليد الفقير
[illegible] للفقير [illegible] صلاح الصرف الى [illegible] صلاح المحل [illegible] على الشاة مثلا للصرف الى الفقير [illegible] مصروفا لله تعالى دوام
يد [illegible] الفقير متعلق بالصرف [illegible] متعلق بالوقوع [illegible] متعلق بالصلاح وبدوام [illegible] متعلق به
مصروفا وهذا حكما شرعيا [illegible] هذا الحكم [illegible] ان الصدقة [illegible] الاعداد
لله تعالى [illegible] البقاء مصروفا الى [illegible] فان الصدقة [illegible] لزم تغيير [illegible]
الاصناف [illegible] المصارف فانه [illegible] ان الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك واما
يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ح دفع ملك شخص الى شخص آخر وانا قلنا ان اللام ليست
للتمليك لان الصدقات للفقراء لا يمكن ان يراد بها الجمع لما عرف ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل
الجمعية ويراد الجنس والمعنى في هذا الموضع لو اريد الجمع كان المراد مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا [illegible] ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء
بحيث لا يحرم واحد على انه [illegible] مذهب الشافعي [illegible] الجميع لو كان المراد الجنس [illegible]
جنس الفقراء والمساكين غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد
[illegible] المصارف [illegible] لتعظيم الله [illegible] اعلم ان بعض العلماء
[illegible] الكبرياء والعظمة [illegible] الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء [illegible]
بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول [illegible] والثاني على البطون فلا يكون لله اعظم
واجل [illegible] الكبرياء [illegible] وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر [illegible] الله اكبر لا يفيد
[illegible] الفرق بين الكبرياء والعظمة لا يعبد لانه
[illegible] العبد اثبات ذلك [illegible] وذكر الله بالتعظيم والاجلال واثبات [illegible] شرك

بين التكبير والتعظيم والاجلال على ان ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض اسما لو كان من جنس جمع واحد لكان المقصود التعظيم فكل لفظ دال على التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله واما ادا التيمم راجع الى مثلا دفع التيمم واما ذكر مثالا لا بعيد وفي مسئلة التكبير مع شركا وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء الا الازالة التي تحوز بكل ما يصلح لها اعلم اذا ان او لو لا اشكال على قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فيه وايضا لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان او لو على قوله عليه السلام حتيه ثم اقرضيه ثم اغسليه بالماء فوانه والجواب ان الا استعمال الماء الا في ليس متعلقا الحدث واما لا يزول الحدث بماء الا بعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقول ولا شراب ان تلحقها اثر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا تحس كل ما يتصل اليه الا الماء مطهر طبعا فزواله كلامها وغيرها كالخل جائز بزوال الخبث لا الحدث فانه لما كان ازالة الحدث غير معقول وجب الكل كالتيمم فلنا بيان الجواب في فصل المناقضة فصل العلة قبيل المؤثر وسكل بالعلامة اصلها في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى ولذا العلامة يدخل في تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق بان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليس الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا يدرك الفرق بين العلامة والعلة وقيل المؤثر وهي الحقيقة بيوت اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر بان ما في الحقيقة ليس بمؤثر بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد

بكون مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكما ان جعل العلل العقلية مؤثرة هو انما يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة كما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد يوجب على الوجوب القصاص القصاص عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه اجرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء يخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب جرت الافاق عقيب مماسة النار فان المولدات يخلق الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف في علم الكلام الا الشرع قال بالنسبة الينا فان الاحكام مضافة الى الاسباب حقيقة فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله فهو ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث على شرع الحكم لا على سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كالقصاص فانه صيانة للنفوس وقيد لا على سبيل الايجاب احترازا عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم من المصالح لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة يحصل الحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتمال على الحكمة الا بعد المعنى من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد مع ان الاصلح لا يكون واجبا على الله تعالى خلافا للمعتزلة وما بعد عن الحق قول من قال ان افعاله ليست معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق لهم واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القران تدل على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث فيجب الحكمة ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا لو كان الغرض راجعا اليه ومنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك الا تحصيل مصلحة العبد

وعدمه أن يستويا بالنسبة إليه لا يكون غرضاً له ودواعياً إلى الفعل لأنه يلزم الترجيح من غير مرجح وإلا لم
يستويا بالنسبة إليه بكون فعله أولى فيلزم الاستكمال أقول هذا الجواب غير مرضي لأنا لا نم أنه إذا استويا بالنسبة إليه لم يكن
غرضاً ودواعياً ولا يلزم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز أن يكون الأولوية للعباد مرجحاً وكون الفعل بهذا المعنى
مناسبة أي كونها بحيث تجلب النفع للعباد وتدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً
وقال القاضي أبو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا أن المناسب إما حقيقي وإما إقناعي
فالحقيقي إما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الأخلاق فإن الوصف المناسب كالركوع والسجود شرع الحكم وجوب الصلاة
والصوم والحج وإما لمصلحة دنيوية وهي إما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل
فقد اعتبر الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب
القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلاً والزنا وحربية الكافر والإسكار ولا محتاج إليها كما في تزويج الصغير
فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفؤ لئلا يفوت
في محل الحاجة لأنه يمكن أن يفوت الكفؤ إلى أوان البلوغ ولا ضرورية ولا محتاجاً إليها بل للتحسين كحرمة القاذورات
فإنها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي والإقناعي ما يتوهم أنه مناسب ثم إذا تأمل يظهر خلافه
كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فرضي أنها لكونها نجسة تناسب الإذلال والبيع يقتضي الإعزاز لكن معنى النجاسة كونها ما يصح الصلاة معه
ومثله لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا يعتبر كل مرة لخفائها وعدم انضباطها بل يعتبر فيعلق الحكم بالوصف الظاهر
المنضبط يدور معها أي يدور الوصف مع الحكمة أو بعلة وجودها أي وجود الحكمة عنده أي عند الوصف المعلول أو أنه الحكم
على الوصف يكون محصلاً للحكمة دائماً أو في الأغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد أن المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع
الضرر وذلك إنما يتحقق في صورة وجود الضرر ووجود الضرر لا يتحقق إلا أن يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالب الوجود في
السفر فترتب الرخص على الوصف وهو السفر يكون محصلاً للحكمة التي هي دفع الضرر في الأغلب وهذا إشارة إلى الأول لا إلى
التقييد بجواز التعليل عند البعض إلا بدليل كما في الأعيان التي ليست بنجسة لأنها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عموم

ولكن علم أن هذا النص معلل وإن علم نجاستها معللاً بالطواف لأن النص موجب بصيغته لا بالعلة ولأن التعليل
بكل الأوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف إلا بمانع لأن كل وصف صالح لهذا أي للتعليل
والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله إن النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة أي النص موجب للحكم بصيغته
أي مظهر للحكم بصيغته لا داع ثم الداعي إلى الحكم هو العلة والتعليل لإثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله إن النص
موجب بصيغته أي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الأصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن نقول
إنا نعلل لإثبات الحكم في الفرع لا في الأصل وعند الشافعي معللة لكن لا بد من دليل مميز لأن بعض الأوصاف متعد وبعضها
قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك أي مع ما قال الشافعي من الدليل على أن هذا
النص معلل في الجملة لاحتمال أن يكون من النصوص الغير المعللة نظيره حديث الربوا الحديث هذا دليل يوجب التعيين
فهو كما في باب الربوا أيضاً لأنه لما شرط تعيين أحد البدلين احترازاً عن الدين بالدين فإنه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي
شرط تعيين الآخر احترازاً عن شبهة الفضل فإن النقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعدياً حتى لا يجوز
بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه إجماعاً وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام بالطعام فإذا وجدناه معللاً
في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل أيضاً لأنه بتقديمه لأن الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو حقيقة
في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها أو الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه شبهة
الفضل فإنه لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم أن اشتراط هذا الشرط وهو كون النص معللاً في الجملة في
غاية الصعوبة لأن التعليل لا يتوقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه أن توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وإن
لم يتوقف علمنا أن بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن الجواب عن هذا بأنا ما اشترطنا في العلة المؤثرة وهو أن
يثبت بالنص أو بالإجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس هذا الحكم أو نوعه يغني عن هذا الشرط
لأنه إن ثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لأنه لما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس
الحكم أو نوعه ثبت أن هذا النص من النصوص المعللة إلا أنه يجوز أن يكون العلة وصفاً لازماً كالثمنية للتعليل في النقود

عندنا فان الوصف المقدر خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكوة في الحلي والتبر واعلم
وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما قد بيعا عادة وزنا وجليا وحفنا اذا
ما باع واشترى احد حسن كعطاء لم في المساحة رحم عرفا بالجوهرة بهوا اسم ... مع وصف عارض وهو هكذا كقوله عم
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اجزاك فقضاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب العلة
كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وهو ثابت ان الدين اذا لم يكن تعلق عينه يطلب فوت المولى
وهذا الحكم شرعي وانما قال يطلب فوت المولى احترازا عن الدين المعتقد كعطاء انه ثابت في هذا المريض فانه جزو مركب
كالكيل والجنس جزو مركب وهذا اطراد وبمعدوم وعدم وبمعدوم كما مر مثله ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة
عندنا وعند الشافعي يجوز مثاله جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما
لعدم الثمنية في غير الحلي ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة لا اذا كانت منصوصة يجوز عليهما اتفاقا للشرع
الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار ولو ليس للعبد سبيل الى الاحكام
الله وما قالوا الراجح التعليل لا يعود في عدا الى اي الاعتبار وفائدته لتصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء
لان الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان محل التعدية موقوف على التعليل فيتوقف عليها دور قلنا يتوقف على علم
بان الوصف حاصل في الغير لان التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير
مورد النص اعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة وما سعدوا ادراكا صحيحا فيما توقفنا منهم ان الحق
ان يقال اولا ان استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية عن الاصل
اي حاصلة في غير صورة الاصل سواء كان الحكم والانعدام مورد النص او مورد الاجماع يعتبر الحكم لا توقف التعليل على
التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل طلب لها اما من المثل مبنية على اشتراط التأثير عندنا اي
حسبنا يدور على الاكتفاء بالاحالة عند الشافعي ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه
فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص حاصلا في صورة لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة

او حرمتها لانه لم يوجد في صورة اخرى لم يعتبر الشارع اعتبره اولا وعند الشافعي لما كان محل الاحالة كافيا يحصل الظن
على العلة مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه لما كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع
يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له وهذا الذي ذكرنا من معنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل
بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده ومن الخلاف انه لو وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على
ظن المجتهد ان القاصر علة فهل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية
الوصف القاصر كانها مجردة وهم لا غلبة ظن فلا يمنع غلبة الظن بعلية المتعدي المؤثر كما لو توهم ان الخصوصية الاصل
مانعا في الحكم هذا الوهم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هنا الا لو كان الوصف القاصر ثبت
عليته بالنص كعطاء ... يمنع ان يكون ما بقي من علة الوصف الاخر فان قيل تعليلكم بالثمنية
للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلت لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديه الى الحلي لا يكون صحيحا موثرا وقد
جعلتم هذه المسئلة متفرعة على التاثير قلنا مع قولنا الثمنية علة للزكوة في المضروب معناه كون الذهب والفضة خلقا ثمنا دليل
على انعقاد مفروضين لحاجة الاصلية بل ... اموال التجارة ... من المال النامي وهذا الثاني وجوب
الزكوة عرفنا شرعا فيكون العلة علة للزكوة الثمنية من حيث كون المال ناميا فيكون علة متعدية باعتبار الشارع
اعرض حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية مثله ولا يجوز التعليل بعلة اختلف وجودها في الفرع
او في الاصل كقوله في الاخ تخصيص صحة التكفير باعتاقه فلا يعتق لو ملكه كابن العم فانه اذا اعتقه لو ملكه تفيد
لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب
فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجوده في الاصل او نمنع الحكم في الاصل بل
مع الاصل او العلة كقوله في حمل الحر بالعبد عقد فلا يشترط الحر كالكتابة اي مكاتب حل ولم مال في بدل كتابة
ولو اراد شرعية فنقول العلة في الاصل حاله المسمى لا تجوز عنده مسئلة ولا يجوز توضيح به الفرق كقوله
مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما لو ادى بعض بدل الكتابة فنقول لو ادى بعض البدل عوض مانع في المالك

العلة باسبوا اولا النص لما جرى كقوله تعالى كيلا يكون دولة وقوله تعالى فصار الى دولة بينهم تبدا او لونه باه
يكون من ابدا او منه لذلك وقوله لولا النعش وقوله تعالى فبما رحمة من الله ونحوها من الفاظ التعليل او
ايماء بان يرتب الحكم على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله عم لا تقربوه
طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء موضوعة للتعقيب والتعليل مستفاد كاللام
معناه لا ترى وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او ترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او
يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة ويكون كذلك لو لم يكن علة لم يفد نحو انها
من الطوافين والطوافات هذا صريح ايضا فكلمة ان اذا وقعت في الجملة تكون للتعليل الاولى بالثانية كقوله نحو وما
ابرئ نفسي ان النفس لأمارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او
يكون يفيد بين لان ... لو كان على ابيك الخ او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف
مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها
فقوله مع ذكرهما اي ذكر الحكم باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيفهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما
او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل
بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا
ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فاذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع اعلم ان في هذه المواضع اي ...
العلية انما قال ان ثم العلة لان العلة في بعض هذه العقود غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لان ترتب الحكم
للمواقعة لكنه يمكن ان يكون العلة شيئا على المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن
بها القياس نحو السارق والسارقة لان السرقة كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نحو لا قياسا وكذا

ساه ... مع ذكرهما

اي جمعهما

... صح

في زنى ماعز فرجم ايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتي ونحوهما الا ان كونها مناطا
فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية في سمات لا تدل ان على العلة ومنها الاجماع كاجماعهم على ان
الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال ومنها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان تكون على وفق العلل الشرعية والطرد
ان الوصف ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه
متضمنا لمصلحة فان مثل هذا المرسل لا يقبل اتفاقا كاعتبار ان كونه متضمنا لمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان
القياس اقوى والاستدلال بمعنى بعيد ويكفي الجنس البعيد هنا والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من
العجز ومنها ايماء تعليل الرسول عم لطهارة الهرة بانها من الطوافين عليكم والطوافات فان العلتين من الصغر والطوف في الاخرى
الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم احد الحكمين الولاية وفي
الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع
اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة في الرخص وكما قال علي في شارب النبيذ كتعليل الحد والعلة لها نوع لكن كثيرة
والشرع اعتبر جنس هذا الحكم مع الاجماع وكذا اجماعهم على حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي
مقام المدعو اليه في الخلوة وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين
ثمانون فاذا وجد الملائمة يصح العمل ولا يجب عند ما لم يجب لو كان ثبت سوى ان الملائمة كالعلة الشبهات والاثر كالعدالة
وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس العلة او نوعه
وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم ويسمى هذا بالمصالح المرسلة اي الاوصاف
التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي اي يقبل المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل
نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي
وهو الذي اعتبر الشرع جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار
بأسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم لكن لم يعهد في الشرع

[illegible]

اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخصة في استباحة المحرمات واعلم ان قيد المصلحة
بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين و
قتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وحياة نفوس
عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وقطعية لا ظنية لحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة
المشقة ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية وخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم
لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لا يستلزم ظنهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما لو كانت
جماعة في سفينة وثقلت السفينة بان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك
الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة في الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والنايب عندنا ان
يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوع او جنسه او جنس نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس
هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة نظير اعتبار النوع في النوع وكعلة عدم ازالة لو تمضمض [illegible] مدارا
نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس نوع علة وعدم دخول شيء اعتبار [illegible] فساد الصوم وكعكس الولاية على [illegible]
على البكر الصغيرة نظير اعتبار النوع في الجنس لو عدم اعتبار [illegible] لتثبتها الولاية في المال على الثيب
الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير الجنس في الجنس فانه يحصل [illegible] اعتبار [illegible] وقد يتركب بعض الاربعة مع
بعض كما يحصل كالصغر مثلا فان نوعه اعتبار في جنس الولاية وجنسه اعتبار في جنسها فان جنس العجز والولاية
على العاجز كالمجنون مثلا وجنس علة البواقي والمركب يسمى بالتسليم لعلة احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة
واربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين ولا يشكل ان المركب من الاربعة او من الجميع ثم المركب [illegible] ثم من اثنين
ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمى البعض اول الاربعة غريبا والبقية ملائمة ثم لا يخفى ان [illegible] اصلا معنى [illegible]
لوجود جنس الوصف او نوعه [illegible] شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم من
اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف

[illegible]

او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن
لا يلزم انه كلما وجد اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه
في نوع الحكم وبينها وبين اخرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من
اخرى الاربعة وقد يوجد واحد من اخرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بما فيه
الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل دون
التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى قياسا ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة
الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخرى الاربعة لو وجد مع شهادة
الاصل يكون قياسا اتفاقا ولو وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا
لكنه مقبول اتفاقا واما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما
مطلقا وقد توجد بدون اخرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا يعمل عندنا
ويسمى غريبا كالمسمى الوصف الذي يوجد حيث يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا والغريب نوعان
احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والاخر مردود وهو الوصف الذي لم يوجد جنسه
او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا واما اعتبرنا المناسب لاني
القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس لوصف اعتبره الشرع
او اعتبر جنسه لان العلل المنقول ليست لامور كتعليل عدم احتياج الطواف الى وضوء المستحاضة بدم عرق
انفجر لا انفجار الدم من العرق وهو النجاسة ثابت في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما
فيكون له اثر في التخفيف وفي عدم ازالة لو تمضمض كما الحدث وغيرهما من احاديث الرسول عليه السلام والصحابة
وعلى هذا اجلنا مسح شعر الراس ثلاثة كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله ولما قال
ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان غير معقول وكذا اجلنا الصغر علة الولاية بخلاف البكارة وايضا

رفعا

قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين في الودائع والغصوب فان رد الوديعة والمغصوب
واجب عليه ولا يجب عليه تعيينه وان كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد
الوديعة فان نواه مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه لو نوى صوم رمضان مطلقا
مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه فالامر في رمضان كالنفل شرعا وبعض العلماء اجمعوا بالتنصيص على ان العلة
في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن
حاصرا لا يعمل والا كان حاصرا فان ثبت عدم علية الغير عن مثله الاشياء التي ردد فيها بالاجماع
مثلا اما قلنا مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص بعلة كاجماع
على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط وهو ان يبين
عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف الذي يوجد في احدهما وعلماؤنا لم يعترضوا
الى هذين فان كل علة لابد ان يكون مرجعها الى النص او الاجماع او الكتاب وبالدوران وهو باطل عندنا
فيثبت بعضهم بان وجود الحكم في كل صورة عند وجود الوصف وزواله عند العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام
النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له يظهر ان المراد لو قام اي الفعلي وهو منه
لا يجب الوضوء ولو انقعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانما دام وجوب الوضوء
دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان
النص يوجب كلما وجد القيام وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب الا عند القائلين بالمفهوم فقط ولا عندنا
فلان الاصل هو العدم فلما خرج مفهوم المخالفة وموجب النص هو ثابت في الحالين لاحال عدم الحدث فان
ظاهر النص يوجب انه لو وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت ولا حال وجود
الحدث فلا يجب انه لو لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء الا عند القائلين بالمفهوم فلان
هذا الحكم هو مدلول النص ولا عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان ثابتا على العدم الاصلي

لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم ان هذا علة الحدث لا لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عم
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب
لنا ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى شيء يعقل قلنا نعم هي غير موجبة لكن هي حق العباد فانهم مبتلون بنسبة
الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من
التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة وفي الشرط
لا بالقياس اي لا شرط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح في تمام العلة عند ذلك الوصف عند القائلين
بتخصيصها فكذلك الوصف مع عدم المانع عندي لا نقول ان اعلم ان التخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في
العلة لا عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية
ولا عندي لا نقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا
ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى
وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اي باب القياس واما هو شرط في اية
الوضوء لانه بعد الحدث بالنص لم يذكر الحدث في الخلف وذكر في الاصل والا اتى لو امن من مضاجعكم والنوم
دليل الحدث ولما كان المكان مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى به اي في المكان بعد في ايجاب الوضوء بدلالة النص
الا على وجود الحدث واضاف في التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو قوله او جاء احد منكم من الغائط الى قوله
فتيمموا واضافه ايماء اي في النص ان لا الى الوضوء عند عدم الحدث كونه اسباغا للطاهر الامر وعند الحدث
واجب لان الغسل فانه سنة لكل صلاة هذا وجه اخر لم يكن التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم
والغضب لا يوجد بدون شغل القلب لا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب فان ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع لا حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء
الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المتن ولا حال عدم الوصف فهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم

الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم للشرط كسائر الشروط فمفهوم المخالفة لانه لا يثبت التساوي بين
المنطوق والمسكوت وقد ذكرنا ان القضاء لا تحل عند شغل القلب بغير الغضب فبسبب التساوي بين
المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا تكون بالنص ح ولا على عدم الحكم عند عدم
الوصف فيبطل قوله الا النص عام في الحالين ولا حكم له **فصل** لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث
تصرف موجب للملك اي لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك وهو ليس الجنس بانفراده
يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء
وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عليه السلام عن
الربوا والريبة والريبة الشك المراد بالريبة شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده
موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الكيل والوزن موجبا للعصيان بدلالة النص وكذا الحكم
في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا وضعها بالجزاء اي لا يجوز
التعليل لاثبات صحة العلة كاثبات السوم في الانعام ولا لاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا
نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او محللة نظير اثبات صفة الشرط ولا لاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير
اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لانه نصب الشرع بالراي فلا يجوز ابتداء الا اذا كان له اصل
صحيح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي فان له اي لاشتراط التقابض عند الشافعي
اصلا وهو الصرف وكونه بدوا صحيحا الا الحراز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع
فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي لما كان اثباتا للشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف
وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية اما قالوا
انا قلت هذا لانه غلط هذا العصر عن اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد لو قال القياس لا يجري
في حق الاسباب اصلا فهذا لا يصح وقد قال في اول الباب واما انكر ناصر الحكم لو لم يوجد له في الشريعة

اصل يصح تعليله فاما اذا وجدنا فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان
لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس
الا اذا كان له اصل وهذا الذي معلوم بتعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
والكلام في اثبات العلة اذا ثبت ان علتها المعنى الذي جعله للتعليل فكل شيء يوصف بذلك المعنى يحكم بعليته لكن
هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك علة لا يكون تعليلا
بالمرسل وهذا هو المختلف فيه **فصل** القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس
الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس
الخفي ايضا كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل
يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تعريف الاستحسان وبعض الناس تحيروا اي تعرض و
لو يكون الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس
الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالادلة التي هي حجة اجماعا فهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض
الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا
من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به لو
كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى للانكار لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان او
بالاجماع كالاستصناع او بالضرورة كطهارة الحياض والابار او بالقياس الخفي ثم ذكروا ان القياس
الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي باطنه والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي لو نظرنا اليه بادي النظر
نرى صحته لكن لو تامل حق التامل علم فساده والقياس اي القياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر
فساده وخفي صحته فالاول ذلك راجح على الاول هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح
على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا لو ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي فلو ا

وكونه الاستحسان نوعه من القياس الخفي فلا ننسى هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانيهما
هذا على ما ذكر اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان
وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو مثال نوع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول
من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب
بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو مثال نوع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس سجدة
التلاوة تتادى بالركوع قياسا لانه يوجعل الركوع مقام السجدة في الصلاة وحرنا لها لا استحسانا لان
الشرع امر بالسجود فلا يتادى بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان
السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمستكبرين واعلم انهم جعلوا
كون السجود يتادى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصيته بالاول
بالقياس والثاني بالاستحسان فلعلا او يوجب مثالا آخر وهو ما اذا اختلفا في ذرع المسلم فيه فالقياس
يتحالفان لانهما اختلفا في المسلم فيه بعقد السلم موجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في
اصل المبيع بل في وصفه فلا يوجب التحالف لكنا عملنا بالصحة الباطنة بالقياس وهي ان الاختلاف في
الوصف يشابه وجوب الاختلاف في الاصل اعلم انه لو اختلف المتعاقدان في ذرع المسلم



فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المسلم فيه بعقد السلم موجب التحالف
كما في المبيع هذا القياس جلي يسبق اليه الافهام ثم لو انظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه
لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع يوجب عيبا في الثوب بخلاف الكيل
والوزن ولو كان الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول
فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان
في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت

وبالترتيب العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة
وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر لا في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان
الا اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح والا فان كانا قويين فالقياس يرجح بظهوره وان
اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره ولهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان يرجح
على القياس في صورة من الصور الثلاث ورجح في صورة واحدة وهي صحيح الظاهر والباطن على فاسدهما وصحيح الظاهر فاسد
الباطن وبالعكس في الاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود في الاجزاء فالاول من الاستحسان اي صحيح
الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس
الا مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادي النظر لكن لو اوتومل تبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان
التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من الاخيرين من
القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادي النظر لكن لو اوتومل تبين صحته اقوى مما كان على العكس
سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد
النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح
الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان
على هذين الوجهين الظاهر انه اذا كان الاستحسان على صحة كان القياس على خلاف تلك الصحة لان القياس لا يكون صحيحا
في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك
الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذا المعنى
لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم

وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن يعني الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه

بالمعنى المذكور ثم توجد هنا ذلك الوصف في الفرع لو لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالسابق وهذا مع على
الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تناقض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع واما مع التعارض لجهلنا بالصحيح
والفاسد فالتعارض لا يمتنع فهو عكس قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يمتنع قياس صحيح الظاهر والباطن
وبين استحسان كذلك وكذا لا يمتنع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وهنا ذكروا من
حيث العقل والمصنف بصدد التحقيق داخل في هذا الفصل ايضا لانه لا يرجح لانه لا يكون صحيح الظاهر او فاسد
الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يرجح من انه لو لا تأمل حق التأمل تبين صحته او تبين فساده وللوكالة في القسمة
مخصوص في بعض الاقسام فتقوى الاثر او ضعيفه لا يرجح من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي لا المستحسن
بغير تعليل نزع الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع التي على المشتري فقط قياسا لانه الذي انكر عليهما قياسا واستحسانا لان البائع
منكر تسليم المبيع اي انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبضها هو من زعم المشتري وانما يحلف المشتري
لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم تذكر في المتن فتعدى الى الوارثين اي لو اختلف ورثة البائع
والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالفا الوارثان والى الاجارة اي اذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار
الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا ولا بعد القبض فثبوته بعد ما علم لو اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والاجارة لان السلعة ولا استحسان ليس تخصيص العلة على ما ادعى بعض
الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لانا نمنع تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل
اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة
منه النقض ومنع وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول
منع وجود العلة في صورة النقض كخروج النجاسة علة للانتقاض فهو نقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا ملك
بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر
اي لو كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب في غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان

المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اي ملك المغصوب بان
يمنع في المدبر كون بدل بدل المغصوب فانه ليس بدلا عن العين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر
ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة
علة لاجله وهو بالطريق العكس كالثابت بدلالة النص بالطريق المنصوص نحو مسح في الثلث
كمسح الخف منوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول
ولاجله اي ولاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن التثليث لانه لو كان التطهير المعقول فلا
يعتد في الثلث في المسح كما في التيمم وسيد في الاستنجاء التطهير الحقيقي والمذهب بالحكم وهو ان يمنع تخلف
الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا الامثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب
علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فنقض بحمل الصائل معصوم
بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به
وعن الثالث بان الاتلاف ينافي العصمة مال الباغي ... انما انتفت العصمة او تقول لان الحكم الاسلام
للدفع بالحكم فهذا امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فهو نقض بالمستحاضة لان خروج النجاسة موجود فيها
بدون الانتقاض وبيانها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فهو نقض بالمدبر فاجاب لان الاسلام
في القول بانه انما يحكم الحكم في الصورتين للمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص
العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في حال المخمصة فانه
ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فنقض بحمل الصائل فنوقض بمال الباغي والعادل
اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة
ينافي العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل عصمة مال الباغي لم تبق
بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان او

بقاء العصمة في لا يكون من الصور نظراً للدفع بالحكم بل حاصله هذا المثال ان المعلل ادعى
حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلم العصمة ومتى لا يرتفع الا بعارض
وليس المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد انتفى لما كان على
المحصل ان حل الاتلاف لا يصلح دافعا للعصمة فبقي العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال
الباغي لان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي
ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان انتفاء الحكم وهو ارتفاع
العصمة في صورة النقض شيء اخر وهو البغي قوله والضابط المنتزع من هذه الصور ان المعلل لو
ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة مثلا وليس المتنازع الا عارض واحد واثبت
بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع
شيء اخر فهذا بيان ان عدم الحكم في صورة النقض شيء اخر ويمكن ان يتكلف في ان يحرس المسئلة بطريق الدفع
بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل فالسائل
المجيب فنوقض بمال الباغي اذ حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت
فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة
منتفية في مال الباغي بحيث لا الاتلاف بل انما انتفت بالبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض
في هذه الصور لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاته
العصمة ليثبت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلا حاجة الى الدفع السادات في الامثلة
الثلثة او ترك مثالا اخر في المتن بقوله واما او في الدفع بالحكم مثاله وهو القيام للصلاة مع
خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فنقض في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة
على الماء لا يوجد القيام للصلاة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فنمنع عدم

وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه ان الالام علام وجوبا للوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء
واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض كما مر خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من السبيلين فنقول الغرض التسوية بين
السبيلين وغيرهما في الحدث لكنه بعد الوضوء هو الاسم عسموا هكذا ثم اعلم انه اذا ثبت الدوران في الاصل
النقض بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض
اصحابنا ما يقولون ان العلة توجب هذا لكن يتخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول
انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزء العلة او شرطا لها لهم في جواز التخصيص
على الادلة القطعية كالعام والثابت بالاختصاصات عطف على قوله القياس على الادلة القطعية اي محصوص
القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع كما في العلل العقلية قد ذكروا جملة ما يوجب عدم الحكم
خمسة ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكن عدلت عن هذه العبارة لانها تدل ما يمنع انعقاد العلة
كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او مبتدأها كما لو احال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او تمامها بعد ابتداء
الحكم كالاصابات في دفعه الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كالاندمال الجرح واستدركه صاحبها طبعا
الرواني وكخيار العيب فالتخصيص في الاولى في الثلثة الاخر لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف
الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولى من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم
توجد فيها وفي الثلث الاخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر
لم يعلل بالثلث ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة الفرق بين الخيارات ان خيار الشرط قد يمنع
السبب وهو البيع الخيار داخل في الحكم وهو الملك على ما عرف في محل فهو على ما عرفت ان الخيار يثبت بالعروق
دخوله على الحكم استعمل على السبب لا لا دخوله في السبب يوجب الدخول على السبب والحكم
فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا ولا خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم
وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب

فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها

الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم تقادم المرض
بان زال مانع من تمام الحكم
لحصول الملاءمة

فاذا اعطيناه فقد منع ذكرا فعساه ازدياد فكان مانعا لزوم الحكم

والحكم بتمامه لتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فيكون له الخيار
فعلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يمكن المشتري من نقض العقد لانه تفريق الصفقة
وهو بعد التمام جائز . . وفي خيار الرؤية لا يمكن لانه تفريق قبل التمام وهذا لا يجوز ولما كان التخصيص
في الالفاظ مجازا فيحسن بها وبركن القياس بل لمانع اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بحقيقة ولان العلة
في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العقلاء على وجوب المعلول لو اعلم وجود العلة في الفرع
من جميع يستلزم بعدم المانع مع ان المعتقد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما
ركنها او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد
يكون لزيادة وصف كالبيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه كالجارح النجس عدم
الحرج علة لانتقاض وهنا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه
ولا شك انه بغير ما ثبت شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه . وما ثبت فساد وضعه
علم عدم تاثيره شرعا وسياتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجود علة
اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل ولانه نزاع جدلي ولانه لو انتفت علية
المشترك لا يضر الفارق لكن لو انتفى الفرع ما يغاير وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل
الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل المنع حتى يقبل فهذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام
يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فاذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه
حتى ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يمكن الجدلي ان يقول كقول الشافعي لو اعتاق الراهن
تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه
هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نم الاصل هنا
بيع الراهن فان اريد ان الحكم هو البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف

قوله ومنه المانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه فان كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف
علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يتغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة كالتاثير
ونحوه كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا مانعة في نفس الحجة ولا نم فلا نم وجوده في الاصل
او الفرع او لا نم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة تلويح

وان كان التوقف اي اذا كان حكم الاصل التوقف في الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون
الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي
مضمون فيوجب المال كالخطاء فنقول ليس كالخطاء لانه لا قدرة على المثل اي في الخطاء على
المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا
الجدلي فيورد على سبيل الممانعة فيوجهه هكذا اي يوجه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل
وهو الخطاء شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمة اياه لانه المال شرع خلفا عن
القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم
الشافعي انه مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنع الممانعة هي لا في نفس الحجة لاحتمال ان
يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا تكون العلة هذا بل غيره
كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد ولا في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر ولا في شروط التعليل و
اوصاف العلة لكونها موثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى
مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل على نقيض مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم او السابقة في المقدمة فعليه
واعلم ان المعترض هنا انقسم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا نم المعارضة فاذا علل المعلل
فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما نقول ما ذكر
لا يصلح دليلا لانه طرد محض من غير تاثير لكن هذا في الحقيقة ممانعة . وله ان لا يسلم دليله فيقول ما ذكرت
من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله
سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة
في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هو الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله
بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة

في الحكم فقال لا الاولى فاما ما قلب المعلل فان كان بزيادة في علته وهو معارضة فيها مناقضة
فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء
فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن انما التعين قبل الشروع وفي القضاء
بالشروع اي تعين الصوم رمضان قبل الشروع بتعيين الله وفي القضاء انما يتعين بالشروع
بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب
كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض سمي عكسا كقوله في صلاة النفل عبادة لا يمضى
في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء
اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي في فاسدها كالحج فيلزم ان كل عبادة اذا لم
لا يجب المضي فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان
علة لعدم الوجوب بالنذر والشروع كالوضوء فانه لا يمضى في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم ان
النذر والشروع في هذا الحكم والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم
مجمل وهو الاستواء اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى
لان في العكس اشتغل بالسعي بعيد وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء
بحكم مجمل وهو الاستواء لان الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين المراد انهما واثبات الحكم المبين
اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو قوله فلانه
يختلف الاستواء في الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفروع بطريق شمول الوجود ولا بد ليما آخر عطف
على قوله فاما ما قلب المعلل وهو معارضة فيها مناقضة ولا يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما
يلزم منه ذلك النقيض كقوله في المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف هذا الوجه اولى من الوجهين الاولين من المعارضة اقوى الوجوه فعلم المسح ركن نظير الوجه

الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية
الاخ كالمال قلنا فلم ينتف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن لما انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع
اي لعدم القائل بالفصل فان كل من نفى الاجبار بولاية الاخ ينفي الاجبار بولاية العمومة ونحوها
فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتي نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق
بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير
شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته
من الثاني نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو
اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا ولا ثالثة فيها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا
والمعلول علة وهي قلب ايضا واما يرد هذا لو كان العلة حكما لا وصفا لانه لو كان وصفا لا يمكن
جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلم لان جلد المائة غاية
حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب على البكر غايته وجب على الثيب ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية
عليها تكون اخس فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب على البكر المائة يجب على الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا
الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا
في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد
البكر علة لرجم الثيب فنقول لا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين
لانه يكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا ان لا يذكر التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل
التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا
صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم
بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم الشروع لثبوت التساوي بينهما بل الشرع اولى

رعاية صح

لا انما وجب ما هو سبب الغرية وهو البذر فلا يجب رعاية ما هو القربات اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها
في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا
انما يولى على البكر في مالها لا انه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب
فيها سواء اي لا نقول ان الولاية في المال علة في الولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة
فتكونان متساويتين فاذا ثبت احديهما ثبت الاخرى لان الحكم التساوي بين واحد ومثل المساواة عن انه
في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فان لم نتبين انه
يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المختلعة عن القلب ولا يمكن للشافعي رح هذا في مسئلة الرجم
والقراءة لانه في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولكن في وطيهما
حيث شرط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما في
مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقط في الشفع الثاني وايضا
الجهر ساقط فيه فنقول على ما ذكرنا انسان بالغ فهذا وهنا خلاف فيه فان قام الدليل على كونه علة فيما ابتلي العلة
فمقبول وان اقام على علية شيء لكن فان كانت قاصرة فلا تعتبر عندنا وكذا ان كانت متعدية لكن يمنع عليه
كما يعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو مفتقر الى الاذن وغير ذلك مما لكنه لا الا انه الحكم في الجنس العدم
العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه فيقبل عند اهل النظر للاجماع
على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر لا عند الفقهاء لان ليس في احدهما تأثير في فساد
الاخر **فصل** في دفع العلل الطردية لا على العلة الا على المؤثر وهي المعتبر عندنا
ولا علة يشتمل عليها بالدوران دون التأثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة
طردية في هذا الفصل ذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول
القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى ان يجعل

المعلل الى

المعلل مضطرا الى القول بعين موضع الخلاف ولا يمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقولهم
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا اكمال الفرض بالتعميم لو
بوضع مسحه وهو لا يتبع اواكثر فالاستيعاب سنة وزيادة وان عنوا بالسنة تكرارا فنمنع ذلك في الاصل
بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل
الا بالتكرار وهنا المحل متسع اي في مسح الراس المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على التكرار
ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير الثاني منع
فالحاصل ان نقول ان المراد بالتثليث جعله مثلثا اي في الفرض مخففا يليق به لكن الاستيعاب تثليث وزيادة وان
المراد بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب تكرارا بل الركنية توجب الاكمال
كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ارادته بالتثليث جعله مثلا اشار الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير
التصحيح مراده بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقولهم صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنقول بموجبه
لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرافق لا تدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكن غاية للاسقاط
فلا تدخل تحته وكذا الماية وهي اي المرافق غاية الاسقاط او تمنع الوصف الذي يدعي المعلل علته كقوله في مسئلة الاكل والشرب
عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاح
بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب
الاجزاء فهي جائز لجواز الجيد بالردي منه او لدليل على جواز المجازفة بالوصف لجواز عند تفاوت الاجزاء في الذات ولذلك
على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان ارادوا بها المجازفة بحسب المعيار فيحتمها ما يدخل تحت المعيار في الحكم
عطف على يمنع وهي حق الوصف كما في مسئلة الاكل والشرب وهي ان ادعيت حرمة بمعنى المساواة لا تم اشكالها في الفرع وان ادعيتها
عرفتها لا تم في العبد كالمسلك كما هو في مسئلة التفاحة بالتفاحتين فالمانعة في الحكم ان يمنع
ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وهي فلا تم اشكاله في الفرع اي انسان لكن هذا ويمنع

المعلل مسيرة بالتثليث احكام الاثر ...
والمراد يجعل الفرض مثلا ...

المرافق لا تدخل لان الغاية
لا تدخل تحت المغيا كالليل
يعني انها غاية كالليل فلا تدخل
فيكون هذا قياسا لا ونقل
اخرجه زعم صاحب التلويح مسئول
نحن نسلم وكذلك غاية الا ...

ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل ومثاله لانم في الصباء شان لكن مثلا
وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فيقول المعترض فلانم في الاصل او قبله
فلانم في الفرع ان لا نسلم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلانم هذا في القضاء
ولو سلم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلانم هذا في المتنازع لان تعيين النية قبل
صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم المتنازع
موقوفا على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه يلزم ان يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل ولا في
صلاح الوصف للحكم فان الطرد لا يطرد عندنا كما مر ولا في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق
على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلانم ان العلة في الاصل هذا اي لانم ان علة عدم عتق ابن العم على عمه
[عدم] البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان توجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم
القرابة المحرمة وكقوله لا ينعقد النكاح بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال كالحد فلانم ان العلة في الحد
عدم المالية ولو ايما كان موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم
فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وهو فوق المناقضة لانه يمكن الاحتراز
عنها بتغيير الكلام لانه يبطل العلة اصلا فان المعلل لو تمسك بالعلة الطردية وتوجه عليها مناقضة فربما
يغير الكلام ويجعل علته نوعا يندفع به المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان
الى فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها فلا يمكن معه تغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد
الزوجين اي احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي بانت في الحال وبعد الدخول بعد
ثلاثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهي له فان
ابى يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ولانتفاء النكاح مع ارتداد احدهما اي لو
ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء عند الشافعي فجعل

الردة علة لانتفاء النكاح مع انه لا يصلح قاطعا للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء قبل الدخول او
بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للعصمة
والردة لا تصلح عفوا وكقوله في الواجب باطلاق النية يتعين عن الفرض فكذا في النفل فان بعض العلماء حملوا
المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله في المطعوم ذو خطر فيشترط لتملكه
شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه شرط له الشهود فهذا ما كان الحاجة اليه اكثر فجعله الله
اوسع الرابع المناقضة وهي تخلف الحكم عن العلة كقوله في الوضوء والتيمم طهارتان فيشترط فيهما
النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول لم
ان الوضوء تطهير حكمي مع ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقية [illegible]
الماء كان [illegible] الحقيقية [illegible] ترجع الى النجاسة [illegible] سواء [illegible] في حصول شرائط الصلوة
في فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية وكذا اي التطهير يحصل
الطهارة سواء نوى او لم ينو بل صيرورته قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة والصلوة تصح بها
اي مع صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة ولا المسح فلحق به
تيسيرا جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية ومسح الرأس
تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس تطهير ملحق بالغسل وظيفة الرأس
كان هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل
غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فهذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما [illegible]
البدن بما اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واوجبنا الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض
اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة
وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا

قوله وجوابه اي تحقيقه ان الغسل الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس ثمة عين النجاسة لتزال اذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المائعات بلا جامع
فان الازالة بالماء معقول فتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية
اقول ما ذكر هنا من ان التطهير وازالة الحدث غير معقول فلذا لم تتعد الى سائر المائعات

المخرج وبين الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يمكن التعدية واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان وجوب تنقية محل الغسل عن الطهارة التي هي الحدث غير معقول وقال في المبسوط هي غير معقولة لانه علامة لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم فقد ذكر في الهداية ان مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قيس في تطهير الخبث وجوابه انا قسنا في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا نقيس في الحدث واعلم ان التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول ان المحل لا يتنجس بما ذكر ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف يوجد ووجدنا الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف فمناط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين

وفي هذا الفصل وقع اكثر طوله تحامل التطويل

فصل الانتقال

اي الانتقال من كلام الى آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يحتاج الى ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط فهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني ولو لم يكن الثاني منهما كان كلاهما حشوا او الى الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاهما حشوا ولا الاول فقط وهو الثالث فيشتمل لعلة الاولى فالاول صحيح كما لو اراد المعترض القوية لا يسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته بهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لكن الاول ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر كما في قصة الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا الا انه لم يترك بها

المعلل

الكلام وان يشتغل بكلام آخر وان كان مفيدا دليلا على الكلام الاول وكذا الكلام عند البعض لقصة الخليل عليه السلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار ولا قصد الخليل عليه فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت لازمة والذي عارضه باحياء وهو قوله انا احيي واميت فالخليل عليه لما خاف الاشتباه والتلبيس على العوام انتقل الى علة اخرى لا يكون فيها تلبيس اصلا والرابع كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا لو آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قال خصمه عندي لا يمنع هذا العقد نقصان الرق اي نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندي فعقد الكتابة لم ينقص الرق اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق فاذا اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول اجارة البيع الرق لم ينتقض وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة الثانية يكون ثابتة في قطع الشبهات فلا احتياج الى شيء آخر وان اشتغل بحكم لا احتياج اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل

فصل في الحجج الفاسدة

الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل ما ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه لو استيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ وفي صورة تعذر حواله الى الشيء والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ما ينقضه فيكون البقاء للدليل وكذا للادلة على النكاح الحاصل المعقود فيه لا عندنا لان الارث من الاثبات فلا يثبت ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت والصلح عن الانكار لا يصح عنده لان براءة الذمة هي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح

حجة للامام فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى بعد الصلح وبخلاف البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع
به اذا انكر المشترى لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشترى فيجب
البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لاخذ ولو قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدرى
انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح
لاستحقاق العتق على المولى ومنها اى من الاحتجاج الفاسد التعليل بالنفى كما ذكر فى شهادة النساء اى فى المتابعة
ودفع العلل الطردية والاصح انه يمكن الوجود لعلة اخرى الا اذا ثبت بالاجماع انه لا علة الا واحد كقول محمد فى ولد
ولد العصبة غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقوله لا غير فى ابواب الاصل الرق
[illegible] لان [illegible] العامات [illegible] فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم [illegible]

باب المعارضة والترجيح

اذا ورد دليلان يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه
الاخر فى محل واحد فى زمان واحد فان تساويا فى القوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة
والفضل لا يكون رجحان ولو كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يعارض النص راجح على القياس
من جملة ان [illegible] فالمراد التفصيل للعالم [illegible] الرواى [illegible] الدون [illegible] عموا الاية
لعله بحكم العدم بالنسبة الى العالم والعمل بالاقوى وترك الادنى واجب الصفوى اى فيما لو كان احدهما
اقوى بوصف هو تابع وفيما لو كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا فى القوة اعلم ان
الاقسام ثلثة الاول لا يكون احد الدليلين اقوى من الاخر بما هو غير تابع كالقياس مع القياس
والثانى ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كالخبر الواحد الذى يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد
الذى يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين فى القوة فى القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك
الاخر واجب ولا الثالث فان حكمه التساقط وان تساويا فالمعارضة تتحقق بالتساقط والثالث لا
الاول فيعمل بهما وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد

المعارضة محققة بالعلم التام فى الكتاب والسنة اى فى معارضة الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة يحمل
ذلك على نسخ احدهما الاخر اذا تعارضا بمقتضى الشرع لا تردد لتحقق الجهل فاعلم ان فى الكتاب
والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع
تعالى منزه عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا ناسخا
للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن فى الواقع لا تعارض فيهما بحكم ذلك وان
يرجع الى التعارض هو المراد بصورة التعارض وهو وجود دليلين يقتضى احدهما عدم الاخر فان علم
التاريخ جواب الشرط محذوف اى يكون المتاخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اى دفع المعارضة
ويجمع بينهما ما امكن ويسمى هذا بالتشبيه فان تعذر لا يترك بل يصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس
واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصول على ما كان كما فى سؤر الحمار عند تعارض الاثار
رواه عن ابن عمر انه رجس وروى عن ابن عباس انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة فى حرمة لحمه و
حله فلما تعارض الادلة بقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لو توضأ
الشك فى زوال الحدث فلا يزول بالشك ومواضع التعارض فى الكتاب والسنة لا ينفى اثنين او اكثر
او نفيا واثباتا او بسبب سهوا والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان لا الاول فانما يتوزع
الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم ولا موضع اخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فمعارضة الاية اللغو الاولى ضد كسب القلب
اى السهو بدليل اعرابه اى لكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى الثانية
ضد العقد اعنى فى الاية الثانية فى قوله لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فاللغو
ضد العقد بدليل اعرابه بالعقد والعقد قول يكون له حكم فى المستقبل كالبيع ونحو قال يا ايها الذين امنوا اوفوا
بالعقود فاللغو فى هذه الاية ما خلا عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر فى المتن فاللغو



سائلا للعموس مع من الاية فيقتضي مثل الاية عدم المؤاخذة في الغموس والاية كالاولى تقتضي المؤاخذة
في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس ومثلها ما قال
في المتن فاللغو في الاية الثانية يشمل الغموس لانه ما يجري على اللسان كقولهم لا يسمعون فيها لغوا ولا
واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى الاخروية
بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي ما الكفارة بدليل فكفارته والشافعي يحمل المؤاخذة في الاولى
على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الاية الثانية ومعنى المؤاخذة
في الدنيا هو ايجاب الكفارة في الغموس والمعقودة الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي
العقد في الاية الثانية على كسب القلب يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الاية الاولى وهو السهو فلا يكون
التعارض ايضا لكنها ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على المعنى الحقيقي وايضا
الدليل دال على ان المؤاخذة في الاية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو محلها
على الذنوب ولا على مذهبنا فان اللغو جا بمعنيين فحملناه كل موضع على ما يليق به وحمل المؤاخذة في موضع
على ما هو اليق من الدنيوية او الاخروية واولى لا تعارض هنا واللغو في الموضعين واحد
وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة في الصورتين الاخروية
لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو فالاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان
المراد المؤاخذة في الدنيا ومن الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض مع اللغو في الايتين
واحد وهو السهو لان في الاية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب ولان في الثانية فلانه لا يليق من الشارع
ان يقول لا يؤاخذكم بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدعي الزمان بلا نفع في اليمين الغاجر اللائق
ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذة
المؤاخذة الاخروية لان الاخرى هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة

الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة لنفي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة فالاية الثانية دليل على
عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فلا يقع التعارض وثبت
الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس وكذا الخ ونحو المخلص في ابدل الحل فيما يحمل على تغاير
الحكمين كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
والتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل وانما لم يحمل على العكس
لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة فاصبح لي الاغتسال لتاكيد الطهارة واما الثالث
اي المخلص من قبل الزمان فانه لو كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول وكذا ان كان
دلالة كنص يفيد احدهما محرم والاخر مبيح يحمل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد
لابقائه ثم المحرم نسخه ولو حملنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم
كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا نثبت التكرار بالشك وفيه نظر
لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون المحرم بعد ناسخا وما روايا الاثم لان المحرم لو كان متقدما
لكان ناسخا للاباحة فانما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة
جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك
المبيح لا يعرف من مرتب النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه لولا اسبع التكليف
شيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله
خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرم او
مبيح لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم يتغير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح
بعد نسخ ذلك المحرم فيلزم منه تغيران ولو على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الاول بهذا التقرير
فيغير الدليل بهذا الطريق او نقول عندنا تكرر النسخ بهذا المعنى بالتفسير الذي ذكر وقد قال فخر الاسلام

فهذا الذي تقرر في الشيخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا لان الاصل الا ان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة فانه قبل بعثته
فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها من الكل في زمان الفترة وذلك بان لم يوجد المحرم
وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد
والوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان ما لم يوجد
المحرم لا المبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان للانتفاع ضرورة كالتنفس
ونحوه فهو غير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة
ان الله تعالى حكم بالاباحة في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض
المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بالحظر فهو غير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع
فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على
الوقف فسر الوقف بانه بعدم الحكم وهذا باطل لانه ممنوع من الله تعالى على الانتفاع به او ليس بممنوع
والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجيب بالعدول عن هذا بان المباح هو الذي
اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في
ان يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه فحينئذ كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه
وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فهذا الكلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف بانه بعدم
العلم بان هنالك حكم ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة لا عدم العلم بان هنالك حكم او لا فباطل لانا
نعلم ان عند الله تعالى حكما اما بالمنع او بعدمه ولكنا لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله
وتركه فعلم ان الخلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى هو الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة
اذ لا معنى للاباحة الا ان لا عقاب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايّا

الدليل المثبت لهو له منسوب اي اذا انفا ...

والمعارضة بين الحظر والاباحة كما يتحقق بين الحلال والحرام الحرمة الا وقد علمت الحرام الحلال لا لو كان احدهما مثبتا
والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي
فالمثبت اولى من النافي كما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف
بالدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فانه روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال وما روي
انه تزوجها وهو محرم فان الراوي اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكان هذا نفيا عرف
بالراوي وما روي انه محرم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ولا يعدله يزيد بن الاصم فيكون هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل
اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى انه
عليه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالحلال انه كان في الاحرام اوفي الحل الذي
بعد الاحرام فعنده انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ليس
الاحرام تعترض الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فيكون كالاثبات
فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس رضي الله عنهما وكما اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد
ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة
التي زوجها حر ان اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لنا انها اعتقت وزوجها حر
وروى انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني ناف لان معناه ان رقيته لم يتغير بعد وهذا شيء
لا يدرك عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت اولى ولو اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا
لكنه مما يحتمل ان يعرف بالدليل فيسأل فان تبين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يتبين فالنجاسة اولى هذا
نظير النفي الذي يحتمل ان يعرف بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد يدرك بظاهر الحال وقد
يدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بماء الجاري وملأه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم

ثلاثة شئ نجسا فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاختيار الطهارة اولى
وان تمسك بالدليل كان مثل الاخبار وفي هذا الاصل سقوط السهادة على النفي وان في القياس عطف على قوله
من الكتاب والسنة ومعناه لو تعارض قياسان فلا يحمل على الترجيح بقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياسان
فيأخذ بايهما شاء من القياسين ولا يأخذ بايهما سا من قول الصحابي بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض
كما سقط النصان حتى يعمل بعد بظاهر الحال الذي هو الاصل اي في تعارض لا يعتبر ابدا ولم يتعارض الجهل المحض
بالمالح منهما فلا يترجح على احدهما مع الجهل وهذا اي في القياس ليس الا التعارض الجهل محض لان اي المجتهد
كل واحد من الاجتهاد من حيث بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول علما ياتي فكل واحد
في حق العمل فصل في ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا
لا التي فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح
على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة ولا السند فكترجيح المشهور على الخبر الواحد
والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته نصا صريحا
اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضها اولى من البعض ثم عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا
ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما
اولى من الجنس في الجنس ثم المناسب الحسي الحقيقي اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى
من المفرد واقسام المركب بعضها اولى من بعض من ابعد المباحث السابقة لا يخفى عليك شئ من ذلك والتي كونوا
في ترجيح القياس اربعة امور الاول بقوة الاثر اي قوة التاثير كما في القياس والاستحسان وكما في مسئلة
طول الحرة فان الشافعي لا يقول بجواز نكاح الامة مع غنيته عنه فلا يجوز كما لو كان تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه
العبد باذن مولاه لو دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا
اقول اثرا الى فكلستا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي لو زيادة محل الحل للعبد على حل الحر قلب

المشروع وتضييع الماء بالعمل بادني الحرة تجوز فالارقاق دونه ونكاح الامة لمن كان تحته حرة
جاز مع وجود ما ذكر من الحل وكان نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع والكفر ايضا
فاذا اجتمعا تغير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الصدور مدفوع باحلال الامة المسلمة فلنا
هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما روينا موديا بالحجة منع للمسلم نكاح الحرة فكذا
نكاح الامة اي دين الكتابية يصح للمسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فلذا يصح للحر المسلم نكاح
الامة التي هي على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود
لان الرقيق اشبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر في هذا الشرع فلما انه مانع لم يشبه بالحرمة حسب
الذات فاوجب مكان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فطرف الرجال قبل
العدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فينتصف باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة
على الحرة لا موخرة فانها في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء اي لما كان الرق منصفا
وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر التنصيف بالعدد فحل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر
اربع لا طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحل لا يحل لها الا لزوج واحد فاعتبر التنصيف
بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح
ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فيثبت بهذا الكل نكاح يصح للحر بانه يصح للامة لو لم تكن
متاخرة عن الحرة او مقارنة لها صح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية لو لم تكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه
نظر فان طلاق الامة اثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج لو كان مالكا للطلقتين
عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكان نكاح الامة الكتابية
قوله وكان مسح الراس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والاتفاق بناء على الحكم
والمراد منه اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف كل تطهير غير معقول كالتيمم

ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا يوجب التكرار كما في اركان الصلوة
بل الاكمال ونحن نقول ر اي ما الاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه تعين فلا
يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشرع في الودايع والغصوب وتقابل البيع بيعا فاسدا
والامانات ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يحتاج الى تعيين هذا الرد رد
الوديعة والمغصوب وكذا الى التعيين في رد البيع بيعا فاسدا وكذا في الامانات البر الواجب
على مستحقها فلا يحتاج الى التعيين فعله لاجل البر وكمنافع الغصب فانه يقول انها تتقوم بالعقد ثم بالايلاء فيجعلها
لجبر بالمثل تقديرا ولكان فيه فضل فيكون على المتعدي اي لو كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا
في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب فلم يكن مماثلا كحقيقته يكون المثل
التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل
على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف
اسهل من اهدار الاصل يعني انا اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار الوصف والا باسره وان لم نوجب الضمان
يلزم اهدار حق المغصوب منه في المال بالكلية الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل
واجب في باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووجوب الضمان على المعصوم جائز
في الجملة كما في اتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا
قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء
الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وهذا احتراز عن ايجاب القيمة فيما اذا
لم يكن الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم الله والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب
فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد لا الى الشرع فالتفاوت في نفس ذلك الواجب الذي
المال المتقوم لانه اثر النسبة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وهذا لا يجوز فلا عدم الضمان

فضمنا فلا عجزا عن الدرك اى ان قلنا بعدم الضمان كما نقول لعجزنا عن درك المالك فانه مع
هو ربكون مسوغا الينا لا لان الشارع قد اولى ثم اجاب عنه بقوله ولان اسناد الوصف الخ بقوله انه
ولان الوصف وان قلنا ثابت اصلا بلا بدل او الاصل او اعظم فانه لا ضمان فى دار الحرب فكان هذا
بالحرب والاول ابطالا وتقريرا للوصف وهو كون المال مباحا بصورته تقييد وجوب الضمان بلا بدل
او الاصل وهو عوض المغصوب منه لا المال نعوت لكن بدل يتصل اليه فى دار الحرب فهذا النوع بالحرب وكان اولى
وهو ثبوت الوصف ابطاله فالباحث اولى وضمان العقد قد ثبت بالتراضى مع عدم الملك جواب
عن قياس الشافعى له وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلثة المذكورة فى ذلك كالمسح
التجديد وكقولنا فى صوم رمضان وكما فى الغصب او لانه له مسح القياس على العبادة بكونه اعتبار الشارع
الوصف الحكم المذكور الاول تعاكسا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعى وهو قوله
ركن فيسن تثليثه لكونه اعتبار الشارع المسح فى التجديد والثانى تعاكسا وهو قولنا صوم رمضان متعين
فلا يجب تعيينه كما فى سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكون اعتبار
الشارع القضاء سقوط التعيين والثالث تعاكسا وهو التقييد بالملك واجب فى غصب المنافع كما فى سائر
العدوانات لكن رعاية الملك عن تمليك المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن لكونه اعتبار
الشارع المماثلة فى جميع صور قضاء العدوانات والقصر بحقها وجميع العدوانات والثالث كثير لا يحصى وهو ضرب
من الثانى والرابع العكس اى العدم عند العدم اى عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح كلا مسح الرأس
مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكرر
وليست بركن الا ان مسح الرأس ركن وكذا هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان علته الركن لكل
ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما
واعلم انه انما جعل عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس

ومثوجعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذ كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان
ولا يعكس اي لا يصدق كل حيوان انسان ولو اعرف هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف
لازم لهذا العكس سماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد
الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي
عكسا كقولنا لا يبيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه اي كل مبيع معين لا يشترط قبضه
كما في سائر المبيعات المعينة ويعكس بدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير معين يشترط قبضه كما في
الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربو الفضل اي كل من الطعامين مال لو
قوبل بجنسه حرم ربو الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لان اشتراط
قبض رأس مال السلم عن الربوي مع انه لا يرد عكس العلة المذكورة وهو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم
ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه
لا يحرم ربوا الفضل فانه لو نحو الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس مع ضعف وجوه
الترجيح لا كونه من وجوه الترجيح فلانه لو وجد وصفان موثران احدهما بحيث ينعدم الحكم عند عدمه كان
الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التأثير و
لا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يرجع الى ما يثير العلل وهو العلية الاول
اقوى من العدم عند العدم. مسئلة لو تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي
الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي كما تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان لم
ينو من الليل اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح عند الشافعي ويصح عندنا فهو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح
الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح ما لكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي فهذا لان بعض الصوم مع
فاسد لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما الترجيح

الكل واما الترجيح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعي رجح الفاسد على الصحيح
بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة للامساك
عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج
عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح
بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي
وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه
وفي كل الامثلة اخر وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه
كما اي كقول الشافعي في الاخ المشترك لا يعتق عند الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن
العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف
واحد موثر في الحكم اقوى منها اي من المشابهة في اوصاف غير موثرة ومنها الترجيح بكون الوصف اعم
كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالعموم وهو التأثير لا بالعموم ومنها
الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا ومنها ترجيح بكثرة
الدليل عند البعض لعلة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل وان ترك الاقل
اسهل من ترك الكثير او الاكثر اي لو تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لاستحالة اجتماع
الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل
او الاكثر لا عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الكل دليل مع قطع النظر عن غيره موثر وجود الغير وعدمه سواء
وايضا القياس على الشهادة فانه لا ترجح بكثرة الشهود اجماعا فقول القياس عطف على قوله لان الكل دليل
ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح
بحيث يستحق جميع المال على ابن العم الذي ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراد ولو كان الترجيح بكثرة الدليل

...ثابتا كان الترجيح بكثرة دليله

الارث بابًا والالزام مسئلة خلافا لابن مسعود في الاخ اي ابن عم هو اخ لام فانه
راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اي يحوز جميع الميراث وعندنا الاول بطريق الاخ
لام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخ لام مثل الجهة اي جهة الاخ لام بانه للاولى اي
للاخ لاب والحجر متحد اي جزء القرابة متحد للاخ لاب وللاخ لام كل منهما اخ يحصل
بها هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فعندنا مجموع الاخوين قرابة واحدة مؤثرة في الترجيح على الاضعف
فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية مثل ... على عدم الترجيح
بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية لا انه اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية
منع التواطؤ على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يجعل كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض
المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح العصبة على العصاة بالكثرة ... ولا نرجح بالكثرة
في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الادلة ولما في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل
بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها
هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالنظائر فان كل امر منوط بالكثرة
كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد كالصراع
مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيما بل واحد قوي يغلب الالاف من الضعفاء وكثرة الاصول من قبيل الاول
لانها دليل قوة تأثير الوصف ... وكثرة الادلة من قبيل الثاني ...
... الوجه الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث المجموع بخلاف الكثرة
التي في العصوبة فان ... الحكم ... الاكثر ... واحد من الاجزاء فتكون من قبيل الاول
هذا نوع الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع ... ولا القياس ... على ...
... فلا يرجح ... لو كان ... الحكم ... واحد ...

ضابطه ١٢

على الربوا عند الشافعي الطعم وعند مالك ... الطعم ... وكل واحد من العلتين يوجب
حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين لا لو كانا العلة فيهما شيئا واحدا لكان المتفق عليه متعددا فانه
ح لا يكون قياسا بل قياسين واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث ... وعلى
هذا الكل ... لا يصلح مرجحا وكذا الواجح احدهما جراحة والآخر عشر جراحات فالدية نصفان وكذا
الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعي ... صاحب الكثير ... يكون هو المستحق دون
الآخر ... لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد ... حكم العلة لا يتولد منها
ولا ينقسم عليها ... العلة ... التي يحصل المعلول بها ... منقسم عليها بخلاف العلة
المادية ... التي يحصل المعلول منها ... يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة
... الدار المشفوعة ... لانها فلا ينقسم عليها

باب الاجتهاد

شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه
القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد
مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد
مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهده لنا ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق
ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري
لكن المخطئ يخرج عن عهدة الصلاة ... جائز كما كان في ارسال رسولين في زمان
ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق
لانها لو استوت لا اصيب بمجرد الاختيار وسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا نعلم الترجيح
الاجتهادات ... على ... احد فيكون الحق ... او يختلف فيكون متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها
سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين

وللمخطئ اجرا وقال ابن مسعود فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان
والكل اثبات بالقياس ما ثبت بعد النص وان وقع نقصان صيغة في حادثة لا تتعدد الحق اتفاقا فكيف
لقاو توسعة اي كيف يتعدد الحق لو اورد اسم يطرح على الساير فاما يقول بوجوب الركوع
مهما قام شاغل الثياب فان كلا منهما معروف بالحاجة بعض القياس لكن النص الوارد في الميت عليه
والنون المتسع وان لم يكن واردا ايضا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق
واحدا لانه لا تعارض في لوازم الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخر ثابتا فاذا كان النصان
وهما النص الوارد في المقروح والنص الوارد في الثياب واردين في الحال من حيث المعنى لا بد للشرع على
حقيقة مدلول كل واحد منهما لو دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجدت دلالتهما صريحا
لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى والكل الجمع بين الحظر والا
مشيع ولو اما الكل توقيفي في شرعنا والتكليف بالاجتهاد يعتمد جواب عن قول المعتزلة لكن
المجتهدين كلفوا الاتيان بما ليس اخطأ فهو مصيب بالنظر الى الدليل وله الاجر ولا مثله القبلة فان فساد
صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة
لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقام غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها
ثم اختلف علماؤنا الحق في المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما
روينا من اطلاق الخطأ في الحديث ولعله عم في اسارى بدر حتى نزل لولا كتاب من الله سبق
لمسكم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المقول المقاعم فدل هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء
وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كان هو مستحقا لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته
في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا معنى ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب
والحق عند الله تعالى واحد فاذا كان الحق عند الله هو واحدا لابد لو كان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم

بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه بحسب طاقته واركانه فيكون آتيا بما كلف
من الاعتبار وليس في سعة اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا البتة لعله قوله
ففهمناها سليمان الآية بيان كلا آتينا حكما وعلما لكن سليمان عم خصه باصابة الحق وصحيفة الاجر يدل على
هذا ايضا ان عطاء مصيبا من وجه دون وجه ولا قوله لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى
من بدر كان الى العفو او المن ورجع النبي صلى الله عليه وسلم بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء او هو
لمسكم العذاب على ترك العزيمة ونزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب
كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا ان
يكون طريق الصواب بينا والله اعلم بالصواب القسم الثاني من الكتاب في الحكم وينقسم الى الحاكم وهو الله تعالى
لا الفعل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف وتنوع الابحاث
في تلك ابواب

باب في الحكم

اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا
وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المعروفة وهو قسمان لان الاثر لا يكون حكما يتعلق بشيء آخر او يكون
كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحو ذلك اعلم ان المراد بالتعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم
عليه والمحكوم به كون الشيء ركنا لشيء وعلة او شرطا فان التعلق بالحاكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام
الى القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة
وشغل الذمة في الاول والاول الى ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة
كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر فيها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنياوي وهو تفريغ
الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا
والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي
وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه الى الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية

ما المقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل
موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث تتحقق اركانه
وشرائط الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد
وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب الاثر عليه كالملك
فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم وهو كونه بحيث لا يمكن رفعه ولما فرغ من الثاني اي ما تعرف فيه المقاصد الاخروية
فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون فالاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل
اولى من الترك مع منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك
بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني فواجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة
والا فنفل ومندوب وان كان على العكس اي كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام
وبلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما
فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد اما مأولا فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب
الا ان يعفو الله وهو اي الشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد في لزوم
الكتاب علما بطريق التواتر وخبر الواحد لم يعمل كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه
محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على ما يعم
الاعم ايضا اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك
اعم من ان يكون هذا المعنى قطعيا او ظنيا فيقال صلاة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى
وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك
كسير النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي وعندنا تعم
عليه السلام وغيره ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون السنن

هل يلزم النفل بالشروع

الزوائد ويقول لا يلزم بالشروع عند الشافعي لانه متبرع فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا
يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها
الا بلزوم الباقي فان قيل لا صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدي اولى من العكس للاحتياط فيما يحتاط فيها ولانه وجب
صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى اي فلان يجب صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى فالوجوب يعم
على الغير وكذا قوله تسمية ويجوز ان يجعل تسميته وفعلا على الحال اي حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا والحرام
يعاقب على فعله وهو لا حرام لعينه اي منشأ الحرمة عينه كشرب الخمر واكل الميتة ونحوه ولا حرام لغيره كالوطء
حال الحيض والحرمة فيهما ملاقية لنفس الفعل لكن المحل اصل فيه في الاول اي الحرام لعينه فقد خرج المحل عن قبول
الفعل وعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هنالك اي في الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فتنسب الحرمة الى المحل
ليدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل وقصد الحال فان الحرام لعينه يعني الحرام لغيره اذا اضيف الحرمة
الى محل يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكل حرام واذا اطلق الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا اتحاد
المحل وقصد الحال فالمجازية في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام اي انه منشأ الحرمة والمكروه نوعان
مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رح لا بل يقال الاشياء جميع
لا المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض والثاني المراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا
اي يكون مبنيا على اعذار العباد يسمى رخصة وما وقع من القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي
في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي لا فرض الذي يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل الاعم والرخصة
اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية
من الاخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما الرخصة مجازا
لكن احدهما اتم في المجازية من الاخر اي ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر فالاول اي الذي هو رخصة حقيقية واحق
بكونه رخصة فاستباحه مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقطع او القتل فان حرمة الكفر قائمة

ابداً للمحرم للكفر وهو الدلايل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابداً لكن
حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فلم
يخل على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فأولى وكذا الامر بالمعروف مع اكل مال الغير
والافطار ونحوه من العبادات اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان او
اكره على ترك الصلاة ونحوها في هذه الصورة المرتبة بالرخصة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل النفس
فأولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم
دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار
غير قائمة رخصة بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى
لعله بوقعه من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة
المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتردد ان الفطر بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر والتيسير
حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ
بها اولى الا ان يضعفه فليس له ان يبذل نفسه لانه يصير قاتلا نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف
الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من
الثاني لان السبب وجد للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فكان في الافطار
شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلي هو الحرمة
وليس فيه شبهة كونه استباحة الكفر حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي
هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الرابع ما وضع عنا من الاصر والاغلال فان سمي
رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة
الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا

وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة و
شرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم
اليه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الاول ان المحرم قائم في الاول لا هاهنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فالنص لم يحرم حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ودينه عند
فوت النفس وكذا صلاة المسافر رخصة اسقاط لقول عمر رضي الله عنه لرسول صلى الله عليه وسلم وروى عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر
الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضي الله عنه لان
القصر معلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم
وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضي الله عنه دليل عليه
ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل عمر رضي الله عنه ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب
الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد ولو كان اي التصدق ممن لا يلزم
طاعته كولي القصاص فهنا اولى اي في صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا
لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد لو تضمن رفقا كما في الكفارة هذا دليل آخر على ان صلاة المسافر
رخصة اسقاط والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط الا صوم المسافر
والافطار فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق بالبدن
عندنا بعلة اكمال الصلاة وان كان اشق ثوابا اكثر بعد [illegible] الثواب الذي يكون باداء الركعتين
ساوفيهما ولنا القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما بتعلق شيء بشيء آخر فالمتعلق ان كان داخلا في الآخر
فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان
توقف عليه وجوده فشرط والا فعلامة ان لم يدل على وجوده فعلامة ولا الركن ما يقوم به الشيء وقد جعل
بعض الكل الشيء على اصحابنا قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه ركنان الاقرار

يلزم من سعاته اسعاد المركب كما يبقى العشرة باسعاد الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبر الشرع
في وجود المركب لكن لم يلزم بانعدامه ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما و
قولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فان الراس ركن ينتفي الانسان
بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص ولا العلة فاما اسما ومعنى وحكما اي نصا والحكم
الثابت بهذا تعبير العلة اسما ولكن هذا تعبير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا هو العلة حكما
كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فهذا ما هو مقارنة المعلول كالعلة وفرق بعض
مشايخنا لم يوجد بينهما اي بين العلة والشرط فقالوا المعلول يقارن العلة ويتاخر عن الشرط ولا
اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي ولا اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك
مضاف اليه علة اسما ومن حيث انه يؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا لكن
الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب
الحكم من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة بعد نوع علة انه علة معنى حتى انه لو لم يكن كذلك
لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا
عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب لان فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما لو
في رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف اذا زال المانع فانه
يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهي علة غير شابهة بالاسباب
بخلاف الاجارة واما تسميته الايجاب الكسب الحقيقي لانه لم يتوسط بينه وبين الحكم العقد فالعلة التي تراخى
عنها الحكم لكن لو ابيل لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لو توقع بخلاف الزمان منها وبين الحكم لا يكون
مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف كقوله انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب
وكذا النصاب حتى لو جب محمد الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما لا اضافة

الذي معنى لكونه مؤثرا لا انه بوصف مؤثر هو النماء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابهة
بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا الى ... لكان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب
ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقية لان النماء لا يستقل
بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا جرم لم يكن النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان راجحا
لا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يحصل بالمال لكن النماء وصف قائم
بالمال له شبه العلة لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا
حقيقيا فاذا كان النماء شبه العلة كان للنصاب شبه السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى
حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله لا ان رجع ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء
القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما يشبه السبب لتخلل الواسطة
بينها وبين الحكم والواسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة
منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فانهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشبهان الاسباب ومنها
الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها
علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك
والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر
ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه واما شبهه بالاسباب لتوسط
العلة وهو الملك وقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكني لم اجعل كذلك لانها
لا تخرج من الاقسام السبعة التي تحتمل العلة فيها وعرف ان ثلاثة لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا التراخي لا يوجد
العلة اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها يحصل ثلاثة
اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة يحصل قسم آخر فيحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة لان العلة

اسماً ومعنى لا حكماً وقد يوجد مع شائبة السبب كالاجارة ونحوها وقد يوجد بدونها كالبيع الموقوف
وقد يوجد شابهه السبب وهذا اي بدون العلة اسماً ومعنى لا حكماً كشراء القريب فى الملك اي شراء
القريب علة اسماً ومعنى وحكماً لكنه شابه السبب ولهذا ما اشبهت العلة كجزء العلة فيثبت سبباً فيه شبهة
كونه السبب مع احد الوصفين وهو قولنا القدر او الجنس اما معنى وحكماً كالجزء الاخير من العلة
كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح
نية الكفارة عند الشراء ويضمن لو كان شريكاً عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله
والخلاف فيما لو اشترياه معاً اما لو اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والعرض لابي حنيفة رحمه الله
لترك لما ان رضي الاجنبي بفساد نصيبه حين اشرك القريب لا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض ولم يأخذ القرابة
بعينها الا يثبت بالقرابة حتى يعتبر سبق القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يعتبر كالعلة وزنا عندنا ادعى
احدهما اذ قربه بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع
فانهما لو رجع يضمن النصف لان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما ولا اسماً وحكماً
وهي لا باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام
استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطء اي المس والنكاح يقومان مقام الوطء
في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة الا في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور او باقامة
الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق
واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام
المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في ان احببتني
وكما في الاستبراء او الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات او دفع الحرج كالسفر
والطهر والنكاح الجامع والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف

على ذلك النبي كالمحبة مثلاً فان وقوف الغير عليها يحتاج فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام
المحبة اما المشقة في السفر والانزال في المس الجماعي فان الوقوف عليهما ممكن لكنه يخرج اضيف الحكم اليهما
حرج لمعانيهما وبالتقسيم العقلي تبين قسمان علة معنى فقط وعلة حكماً فقط ولم يجعلوا الجزء الاول علة
معنى لا اسماً ولا حكماً فالقسم الذي ذكرناه وهو الذي اشبهه العلة كجزء العلة يكون هذا القسم و
العلة اسماً وحكماً الا ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكماً فقط كما لا يخفى مثلاً لو كان مركباً من جزئين فالجزء
الاخير علة حكماً لا اسماً ومعنى وايضاً لما ارادوا بالعلة حكماً ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار
مثلاً علة حكماً ولا السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه كانت
العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة مشاة فانه علة للهلاك وعلة العلة مضافة الى سوقها وهي السبب
فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع
لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهدا ان زيداً قتل عمراً فاقتص ثم
رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلاً بحكم القاضي واختيار الولي وان لم
يكن مقام الداعي العلة مضافة الى السبب بحيث لم يكن اي العلة فعلاً اختيارياً فسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه
فلا يضمن ولا يشرك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل
فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فيقطع بين العلة ونسبة
الحكم الى السبب ولا اجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فتعلق
واستولدها فاذا هي امة فيه الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم
ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك
الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقرر بالفصل بهلاك الصيد اي تقرر ازالة الامن
وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة قبل اما

يصير بازالة الامن اذا تعديت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك

ولا يصح ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس

بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل السارق على مال المسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد

عن الناس بل لاجل الحافظ فلا يكون ازالة الامن وصيد الحرم اي اذا دل على صيد الحرم فانه لا يضمن لان كونه

محفوظا ليس لبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجاء

به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قتل

الصبي نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هنا فعل فاعل مختار فيضاف الى السبب

ومنه النوع وهو اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتعليق بالطلاق والعتاق والنذر المعلق فالمعلقة

صفة للتعليق بالاعتاق والنذر كان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبدي حر ان دخلت

فلله علي كذا الجزاء متعلق بمعلقا اي ما هو سبب للجزاء وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور

لا نهارها لا يوصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود اي لان الامور المعلقة ربما لا يوصل

الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا او كاليمين بالله للكفارة اي سبب الكفارة مجازا لانها اي اليمين

للبر فلا يوصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا الا حقيقة

بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق

علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علة لها وعند الشافعي له شبهة اسباب في صحة العلة حتى ابطل

التعليق بالملك اي اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم

الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل بعد وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة

قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه

ما هو سبب مجازا وهذا يتبين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر لا لانه لما لم يكن الملك

والحل عند وجود الشرط فيطلب الوجود ليصح التعليق شرطا وجوديا في الحال ليترجح جانب

الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال

لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها

بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق فيقع الطلاق وهو يقول شرط

صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع

الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا

علق بالملك كان تزوجتك فانت طالق فالملك يطلب الوجود عند وجود الشرط صح التعليق وان علق

بغير الملك كان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط

وذلك غير معلوم فقلنا بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط

بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكذا لا يبطله زوال

الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثلث من حيث انه بعد تطليقها فلا

تحل له حتى تنكح زوجا غيره وقلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء ليكون

للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان

لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق في

ما يمنعها من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فاذا لم يكن البر مضمونا بهذا فيبطل بزوال

المحل لا بزوال الملك اي يبطل التعليق بزوال الحل وهو ان يقع الثلث لا بزوال الملك وهو ان يقع

ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع اليها فاما اذا قال ان ... الدار فانت طالق ثم هو صح هذا

التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح لا الطلقات التي ملكها ... ما نكاح

بعد الثلث فالمراه اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون بوجود

لكن عند وجود الشرط فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة لكون البر مضمونا المراد ملك له
الشبهة ما ذكرنا من شبه العلة لكون الجزاء شبهة الثبوت الحال لكون البر مضمونا واعلم
ان كل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه علما قرب حصل الامر سبب الوجوب للايمان بعد ما
حدوث العالم وما كان هذا السبب الافاق والانفس موجودا دائما صحيحا بان النبي والان خاطب
به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه يرد على سببية النصاب للزكوة اشكال
وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان
يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا انه لا يكمل الا بالنماء والنماء
بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا
وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه واما الفطر فشرط
لانها عم ادوا عمن تمونون وعلى ما لانتزاع الحكم عن السبب اولى ان يجب عليه فيؤدى عنه كما في العاقل
والرأس لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر ومنشأ الاول وايضا يتضاعف الواجب
بتضاعف الراس والاضافة الى الفطر تعارض الاضافة الى الراس وهي بطريق الاستعارة انما كان
تضاعف الوجوب مثلا جواب عن سؤال هو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر
فدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ولكن
تمسك على سببية الراس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب
مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اي من يجب عليه اداء عمن يمونون
يرجح سببية الراس وللحج البيت لا الوقت والاستطاعة فانه شرط وللعشر الارض النامية
بحقيقة الخارج وهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض حال عن
الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب

وكذا الخراج اي سببه الارض النامية الا انه البانية تقديرا اي وبعدها بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة
باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن
الجهاد فصار سببا للذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل تنافي وصفي العشر والخراج والعبادة والعقوبة
في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط والحدود
والعقوبات ما نسب اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما نسب اليه امر دائر بين الحظر والاباحة وللمعاملات البقاء
المقدر اي للعالم وللاختصاصات الشرعية المتعلقة بالمعاملات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب
عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب
وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا
مجازا وان لم يكن هو الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا
في القياس يخص باسم العلة وان لم يتعلق فهو الشرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او
جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها كقول المرأة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية لا
منع الحكم ولا شرط بحكم العلة وهو شرط لا تعارضه علة صالحة لان يضاف الحكم اليها فيضاف الحكم اليه كحفر البئر
... الرجوع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين ضمن اليمين فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود
التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته وآخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى
القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير وشهود الاختيار علة فان
قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال
القاضي بعتقه ثم حل فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة لان القضاء بالعتق نفذ ظاهرا وباطنا
عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق العلة قضاء القاضي واما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بما
على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان

لانها اثبت العتق بطريق التعدي وعتقهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيبقى محل
العقد وكذا اجاب البزدوي عطفا على المثال المذكور وهنا رجوع كلود الشرط وسلة القيد والبسمة
انهما كان شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لا علة السقوط هو الثقل
لكن الارض لما تمنع السقوط فاذا زال المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو
الضمان اليها فقال فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف
الى الشرط اي صاحب الشرط فعدلا في الضمان فيما اذا احفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع وكذا وضع
الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد من قسم الاسباب واما شرط في علم السبب فهو شرط
اعترض عليه بعض بحاذ عن شرف اليه كالواحل قيد عبد المولى ابن لا يضمن عندنا فان الحل كا يبق الاباق الذي
هو علة التلف صار كالسبب فانه مقدم على صون العلة والشرط يتاخر عنهما وكذا اذا فتح باب قفص فطار اوصطبل
حلاقا لمحمد لان فعل الطير والبهيمة هدر واذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان ما في الزق
فان السيلان طبيعي للطير كالسيلان للماء لما انه مدرك فانه اسباب الحكم لا في حطه عن الفور كالحل على الاعتبار
ولذا قال الولي سقط مال الخادم واستقط منه فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة فقطع
الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت سبب آخر لان صاحب علة ولكن شرط
اسما لا حكما اذا علق الطلاق بشرطين فاولها وجودا شرط اسما لا حكما هي اذا وجد الاول في الملك
لا تطلق بالعكس يطلق حلا فالزفر لو قال امرأته لو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فطالق فابانها
فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء
لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول ولا العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم
الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو فوجوده متاخر عن وجود صون العلة كدخول الدار مثلا
وهذا على الزنا لا تتوقف على احصان بحيث متاخرا اقول ما ذكروا وهو ان الشرط متاخر عن وجود

صون العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة
للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والمكان والبدن لها فالشرط
التعليقي متاخر عن صون العلة لا الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء ونحوهما
فيكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس شرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب
عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كالحفر
البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلاة والعقل للتصرفات واما ما هو
متاخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر عن صون العلة حقيقة فالحكم انه
فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على
العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت شهادة
الرجال مع النساء لانه ليس العلة وهو الزنا بعين الشهادة ولما كان في نظره كون الاحصان علامة
لا شرطا في معنى العلة يثبت شهادة الرجال مع النساء فالحاصل صح ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا
على عبد مسلم زنا ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء
مع ان الزنا لا يثبت بها سعى ان يثبت الاحصان بشهادة الكافر ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنا بان
مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط
الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود دون المشهود عليه اي
في عدم القبول فان العقوبة لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا يثبت العقوبة وههنا لا اشهاد التي
الاحصان ليس الا علامة لكن يتضرر بها المشهود عليه وهو تكذيبه ورفع انكاره وهو يصلح لذلك اي
شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه فيقبل المسلم وشهادة الكافر بالعكس فانها لا تصلح
على المسلم وهي تضرر بالمسلم اي شهادة الكافر تضر في هذه الصورة ضررا بالمسلم وهو العبد الذي

اعتبوا احرته لئلا يثبت عليه الرجم فلا يصلح لذلك اي لا يصلح شهادة الكافر للاضرار بالمسلم وهو ما
ذكر من تكذيبه ورفع الكان وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليس حكم العلة محفوظ لترتب مالا يثبت العلة
قال لم تقبل شهادة القابلة على الولادة بعد من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل
ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم
يوجد هنا اي شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد
فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصال علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة لا
لا تقبل لانه لما لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فهو شرط لاثباتها كان الحجة كاملة فيما
اذا وجد احد الثلثة وهو الفراش والحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل ولذا علق الولا ن
طلاق يقبل شهادة امرأة عليها في حقه اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت
ثبتها ايضا لا عند ابي حنيفة لان الولادة شرط للطلاق متعلق بها الوجود فهو شرط لاثباته اي لاثبات
الطلاق بشرط لاثباته حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه شرط لاثبات العلة ما شرط لاثبات حكمها على
لم يقبل الحجة ضرورية فلا تتعدى اي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية تقبل فيما لا يطلع عليه الرجال وهو
الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة
الواحد كما ان شهادة المرأة على بكارة الامة المبيعة على انها بكر في حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد
ولكنها مقبولة في حق البكارة والثيابة فكذا هنا بل يحلف البائع وقال الشافعي هو الاصل اي المسلم المعتبر
فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها كبيرة اي يتبين العجز عن اقامة البينة ان القذف
حين وجد كان كبيرة لا انه صار كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة للجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي
سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة بمجرد القذف سقط الشهادة عند الشافعي وان لم يجلد
وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فانه جعل حسبي

فانه حكم شرعي يكن سبقه فان تحقق
العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة ع

لا بمجرد القذف فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة كان
ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر ان كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك
القذف قلنا القذف في نفسه ليس بكبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة لله تعالى وهو
اي القذف لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة
فيكون العجز شرطا اي لرد القاضي شهادة الرامي والقذف اصل لكن لا يصلح لاثبات رد
الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا
من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته وكذا الزاني وان تقادم العهد اي لو اتى
بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد اي رد شهادة الرامي ولا
يثبت الحد اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلق
حكم شرعي اما ان لم يكن سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل
والشرب ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلاة والصوم
وهو فعل المكلف قسمان وهو ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي
مع وجوده الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا بحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون
سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق
لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني
ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا
لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق
لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي ع

في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة
مع هذا الاحتمال

غير رمضان
اجماع

ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالطلاق والوجود الشرعي بحسب اركانه وشرائطه
اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا المقررة الداخلة سمي
صحيحا والا فاسدا اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم توجد اي الاركان
والشرائط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق عند الاطلاق
الا ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او
حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او اجتمعا فيه والثاني غالب فحقوق الله تعالى ثمانية
عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان
اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان من تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس وهذا
عند بعض علمائنا لا عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل
في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية ايضا فاحتج صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا تصح
توبته وزوائد للايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية
ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه لما تردد بين الامرين اي الخراج
لما تردد بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق
انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا
يبتدأ على الكافر لكنه يبقى عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف كما في
في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف
اي العشر اذ هي اي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان مجرا به واخذ ابقاء العشر
على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم قال ابو يوسف رح ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها
بالكلية فيجب تغيير العشر الى الخراج بخلاف الخراج فان فيه معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى
الخراج على المسلم وعنده يضاعف كما في نصارى بني تغلب فلا بد

من تغيير العشر والمضاعف اسهل من الابطال فضوعف عند ابي حنيفة رح بفعل عمر رض فانه
التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج بلا تضعيف ثبت باجماع الصحابة
بخلاف القياس في قوم باعيانهم من نصارى بني تغلب كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ
منهم الجزية فلا يكون في حكمهم وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة واحد كخمس الغنائم والمعادن و
عقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير
والبالغ الخاطئ معذور فلا يلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل
بسبب كحفر البئر ووضع الحجر والشاهد اذا رجع لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة
بين العقوبة والعبادة كالكفارات فلا تجب على المسبب كحافر البئر لانها اي الكفارات جزاء الفعل
والصبي اي لا تجب الكفارة على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رح فيهما اي في المسبب والصبي لانها
عنده ضمان المتلف وهذا لا خفاء في حقوق الله تعالى والكافر اي لا تجب الكفارات على الكافر لوصف العبادة
وهي اي العبادة غالبة فيها اي في الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالب لانه اي
الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة غالب فيها العقوبة ثم فعله باعتبار المطا…
ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ وان الافطار عمدا السبب شبهة الاباحة ثم فرع على هذا الاصل الافطار
عمدا لم يكن فيه شبهة الاباحة سبب لتكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلو فرع هذا الاشكال ان كل العقوبة
لما كان حقا عرفا لم يسلم لصاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطالا حتى يكون عقوبة على تسليمه للمحق
فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء
ولا وجوبها في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم يجد على
العكس اي لم يجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا واما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم
يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود ثم فرع على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة فقضاء القاضي في المنفرد

اي المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر
بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وتسقط لو افطر ثم حاضت
او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر ولا يحصى ولا يعد فاكثر من ان يحصى ومما اجتمعا
فيه والاول غالب حيث العدد وما اجتمعا والثاني غالب الفصلين ولا حد قاطع الطريق خالص حق
لله عندنا ومن الحقوق ما ينقسم الى اصل وخلف فنحو الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار
خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم اداء احد
ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية لو وجد اداؤه اي لما كان لاداء الصغير اصلا واداء
الوالدين خلفا فاذا وجد الاصل ولو اداء الصبي العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة
لا بالتبعية ثم تبعية اهل الدار او الغانمين خلفا عن اداء احدهما لو عدما اي عدم الابوان
وكذا الطهارة والتيمم كذا اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي لو عجز عن استعمال الماء يكون التيمم
خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري
اي التيمم خلف عن الماء عند الشافعي عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد
وقال اي الشافعي لو عطف على قوله لم يجوز اي انه لا يجوز اي تحصيل طاهر بتحري ولا يتيمم فيتوضا بما يعلم
غلبة طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم لانه ثبت العجز بالتعارض
اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء
فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا اي كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي
كامامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز للمتوضي صاحب
الاصل والمتيمم صاحب الخلف ان يقتدي صاحب القوي صلاته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يقتدي المصلي
بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا ثم عدمه لعارض
كالحلف بمس السماء بخلاف الغموس

باب المحكوم عليه

ولا بد من اهلية الحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك
الحواس فيبتدي المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخص الذي يحصل له من اوائل
المخلوقات فكمال العقل يدرك بالحق فاذا وجد النور الحسي يخرج المدركات الى الفعل فكذا
القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وهو طريق يبتدأ به فابتداؤه درك الحواس اذ
المحسوس في الحالات الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وهي بداية تصرف القلب فيه بواسطة
العقل بان يدرك الغائبات من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة وهذا التعريف
مراتب استعداد لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يتوصل الى النظريات ثم علم النظريات
بها ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا نهاية ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط
التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل واقسامه اي كتبهم ومثلوا بالشمس كما ذكرنا
في المتن وهذا ما ثبت من اقوال الحكماء والتمثيل بعينه مذكور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل
على جوهر مجرد عن متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول ما خلق الله هذا الجوهر
وقد قال عليه السلام اول ما خلق الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخرج الله من
اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما في قوله الله نور السموات وايضا يطلق العقل على
الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية تدرك
بالحق فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس التي اشرقت
لادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي يحصل باشراق ذلك الجوهر وقد
يطلق العقل على قوى للنفس بها تكتسب العلوم وهي قابلة التعقل باشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما
ذكرناها ويسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل
المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم مثل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز

ومعنى انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات

الحالات وحظ سعادته ملزم من هذا الكلام ان يكون لادراك الحواس بداية ونهاية وكذا
للادراك العقلي بداية ونهاية وبداية ادراك الحواس هي بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية
ادراك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة
والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم
فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهي خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه
المعاني الجزئية ثم يليه الحافظ وهي خزانة الوهم ثم المفكرة وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين
ويتصرف فيهما ويركب بينهما تركيبا ويسمى متخيلة ايضا فهذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم
هذا انتزع النفس الانسانية من المفكرة علوما هي مبادئ ما يتصرف النفس بواسطة اشراق
العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند العدد بوم معلومات النفس الى اعلى مراتب العلم
كمعرفة الصانع ويسمى علوما نظرية والى سفلى ويسمى عملية فاذا اكتسب العامل حركة البدن الى
ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود ملك العقل وعدمه اي يستدل بهذا الحركة على
وجود ملكة العقل وهي قابلية النفس للاشراق وذلك الجوهر واما يستدل الى ان النفس لا محالة ان يحرك
البدن بحركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركه الى الخير
وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة ولو لم تحرك الى الخير وعن الشر
علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركته ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة
وقد علمنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالآثار
ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت اما هو لزيادة قابلية بعض النفوس وكذلك
النفس مع الاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها
وكثافتها في اصل الخلقة يتدرج جانب النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ المدركات

المحسوس فيها فيصير اشد مناسبا لذلك الجوهر ويزداد استحصالها بانوار واستغنائها بمفاد الفائض
فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعلم سبب حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع
على حصول ما ذكرنا او مناط حصول التكليف متعذر فقدره الشرع بالبلوغ لو علم بالتجارب
بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب القوى العقلية وسيجيء ايضا ان العقد ثم وقد سبق في باب الامر
الخلاف في ايجاب الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل هذا فرع مسئلة الحسن والقبح
المذكور في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقد كفرا ولا ايمانا
يعذبان وعند الاشعري يعذر ان لم يعتقد كفرا بما هو الجبل مخصص بالعلم ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا
الوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني على ان الشرع مبني على العقل
لا يبتني على معرفة الله وبوحدانيته والعلم بان المعجزة دال على النبوة ومثل الامور لا تعرف شرعا بل
عقلا قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطاء في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس
فيتبع الالتباس من القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في متصفات الافكار كما بين في تحليلات فإن
العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين متضاد دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة
امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل
في بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيها فلو وجدت حركات اي العقل وجد حركات فيها يحتاج الانسان في
معرفته سابقا على ذكرنا من الامرين فلا بد من انضمام شيء آخر الا ارشادا وتنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال
او ادراك زمان يحصل له التجربة معينة على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتنوعة المذكورة
في المتن وهي عدم فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استعداد من جعل الله تعالى على الحصول التجارب
وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة
وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقاد لا يبتني عنه وجها وان

كذلك تبين عاقبة ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل بمجرد عقله كافيا في التوجه الى الايمان لا بل
لكن لو توجهت عليه انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد العقل كافيا لو احصل التوجه
وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشافعي اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل
فيه التجربة وبعده يكلف ولا يعذر قال الشافعي ولو قبل مدة التجربة فانه لم يسوغ عصمة [illegible]
دار الاسلام **فصل** ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اي الاولى مبنية على
الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ
ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الاية اخبار
عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى واشهاده عليهم دليل على انهم
هم اهلون بموجب اقرارهم من لوازم حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون
به اهلا للوجوب عليهم فثبت ان الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال وكل انسان الزمناه طائره في
عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون
فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب الخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره او اعمال العباد فانها سبب
لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة العنق اي لا ينفك
عنه ابدا ودلت هذه الاية على لزوم العمل للانسان [illegible] وكذا اللزوم هو الزمه في عنقه استعمال العنق
لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال وحملها الانسان فهذه
الاية تدل على خصوصية الانسان بتحمل اعباء التكاليف اي وجوبها عليه مثبت من الامانات الثلث ان
للانسان وصفا هو به اهل لما عليه معرفة الذمة هو وصف هو به اهل لما له وما عليه ولا دلالة في
هذه الاية على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات
المقصود لا الدلالة الا على الوصف الذي يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله [illegible] وما في الارض

الا ان لله [illegible] وقوله هو خلق لكم ما في الارض ونحوه فقبل الولادة له ذمة من وجه تصلح
ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد تصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو
الاداء فكلما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اي
على الصبي وهذا ما يتم من ماله فاداء وليه لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان
صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التي
تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا تجب فلا يتحمل العقل اي لا يتحمل الصبي الدية وان كان
عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه لا يشبه الا ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة اي لا تجب على الصبي
العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله بالقتل فلا يثبت في حق الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير ولا حقوق الله تعالى وهي العبادات لا تجب عليه الا البدنية فقط لكن الصبي بسبب العجز ولا
المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة مصارف كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد وزفر لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجتزاء [illegible] بالاهلية القاصرة
وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا
لو وجب اداء الصلوة على الحائض في الحيض ينافيه لظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل
الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء يحتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث
لا ينافي الصوم عدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اي ينتقل
الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد
في الصلوة دون الصوم لانه اي الاغماء لا يمتد شهرا [illegible] رمضان ولا النائم اي اهلية الاداء قاصرة
وكاملة وكل منهما يتعلق بكل اي اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت
بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي المميز والكاملة بالعقل الكامل

بحرمان الميراث

كامل

عقل البالغ الغير المعتق فانها ستة اقسام حقوق لله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي
لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وانما الكفر
فلا يحتمل جواب اشكال وهو ان يقال كيف يصح الكفر والكفر عقوبة والصبي ليس اهلا لها فاجاب
بان الكفر للعادة والصبي اهل للعادة ولانه اهل للثواب والايمان اذا وجد شرعا لا يعدم
شرعا الا بحجر اي بحجر الشرع وهو ولانه اهل للثواب وهو ولان الشيء يعطف على فعله لقوله عليه السلام
ويعود بطهما هو حسن وفيه محض نفع ولا ضرر الا في الزام لوازمه وهو عنه موضوع ولا حرمان الميراث
والفرقة بينهما فان ذلك كفر الاخر جواب اشكال وهو ان لزوم لوازم الاسلام لما كان موضوعا عن
الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته
الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما مضافان الى كفر الاخر لا الى الاسلام وايضا هما من ثمرات
الايمان واما ما هو قبيح لا يحتمل الذي وضع له وهو سعادة الدارين الا يرى انهما يثبتان تبعا ولم يعد
ضررا ثم لو كان ضررا لا يلزمه تبعا الابوين اذ ثمرات الايمان لا تلزم الصبي منها ما هو ضرر محض ولا الكفر
فيصح منه ايضا لان الجهل لا يعد عذرا فيصح نفيه فيلزم احكام الاخرة لانها تبع الاعتقاد والاعتقادات
امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اي الاحكام
الدنيوية تثبت ضمنا والاحكام المقصودة في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية وما كان ثابتا به ضمنا
تثبيت ان كان ضررا مع انه لا يصح منه قصدا اما هو ضرر دنيوي على انه يلزمه تبعا اي الاحكام
الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين واذا كان لا يلزمه تبعا لهما القضاء قصدا والحقوق العباد
فما كان نفعا محضا كقبول الهبة يصح منه وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور اي الصبي المحجور او العبد المحجور
نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم

الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجر نفع محض واما الضرر في عدم الوجوب
لكن في العبد بشرط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن اي ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن
المستأجر بخلاف الصبي لانه الغصب لا يتحقق في الحر فاذا قال الاستحسان الى الرضخ الصبي يرجع الى
الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين
بلا عهدة ان لم يأذن الولي اذ في الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع
واستكثار في الحاجات بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما
كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا بمباشرة اي ولا يصح
مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من مال الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي
دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان
الصبي ربما يملك ما يعرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها وما يتردد بينهما اي
بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما من حيث انه يدخل المشتري في ملك المشتري ويخرج من
حيث انه يخرج فيصح بشرط رأي الولي لانه اي الصبي اهل لحكمه اذا باشر وليه فكذا اذا باشر
نفسه برأي الولي فيحصل بهذا اي بمباشرة الصبي برأي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي
مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم بهذا اي بتصرف الصبي برأي الولي صار
يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة رحمه الله يتطرق احتمال الضرر في تصرفه يقول برأي الولي فيصير
كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فان امر الولي اي بيع الصبي من
الولي مع غبن فاحش في رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه اي الصبي في الملك
اصيل وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل وفي وصفه
قصور ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي

يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبر اي شبهة النيابة في موضع التهمة ويقول يبيع
الصبي من الولي ويسقط في غير موضعها اي في غير موضع التهمة وهذا وهو ما اذا باع من الاجانب
وعندهما يستقل بعقله ثم هذا عند ابي حنيفة رح بطريق انه اي تصرف الصبي يصير برأيه اي برأي الولي
كمباشرته اي الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب ولا وصيته
اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال عم لان تدع ورثتك اغنياء خير من
ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم سائلين واما ذكر الوصية لان فيه اشكالا
وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان
يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع
في حق الصبي فترجح على الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا
انما شرع في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا
للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرع في حق البالغ وان كان ضررا كالطلاق

فصل

الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث
يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات
لمنافاته القدرة ولهذا اعصمه لا يسقط عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا
انه لو لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك
ويمتد وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رح هذا استحسان لانه لا يسقط الوجوب لو لم يمتد الجنون
لو اعترض بعد البلوغ لا لو بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما عرض بعد
البلوغ وبين ما لو بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين
الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلاة بان يزيد على يوم وليلة بساعة

وعند محمد بان يصير الصلوات ستا وفي الصوم بان يستوعب شهر رمضان وفي الزكاة بان
يستغرق الحول عند محمد وعند ابي يوسف رح اكثره كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط
الزكاة ولا ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وهو لكن لا يكون حجرا انما قال هذا جوابا لسؤال
وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون لو تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق
النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب عنه بان عدم صحته ليس بطريق الحجر
ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح ولو اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا للابوين
ولا المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية
وهو قوله وحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب لما بينا انه اهل لكن هذا العارض
من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيتعدد عباراته ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض
مع انه حالة اصلية للانسان في مبدأ الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان لو فاتها الانسان
لا يقتضي الصغر فيعد بالعوارض على الاهلية فهذا المعنى حالة لا تكون لازمة للانسان ويكون منافية
للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق على صفة تكون
وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبدأ فطرته وافر العقل تام القدرة كآدم عليه السلام
والصغر حالة منافية لهذه الامور فتكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون لكن لا يحدث له
ضرر من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط عنه
الوجوب في الايمان حتى لو اداه كان فرضا لا نفلا حتى لو بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة
عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل لتعقبه لعدم تكليفه لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان ولا يلزم
على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا انه جزاء
انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل باخذ الميراث فجوزي بحرمانه

لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالسبب فلم يحرم ولا يشكل هذا بالحرمان بالكفر والرق
لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية بالرق ومنها العته
وهو اختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين
وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض
الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق بينهما اي الجنون والعته
غير معذورين والصبي معذور ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب
الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع غالبا لا في حق العباد
وهو لا يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلاة مثلا فان حالها مذكر وفي الاستقصاء لما بان
يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بجرة انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول النسيان بعذر
بخلاف الاخرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا
عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تأخير الخطاب لا الوجوب لان اي نفس الوجوب لاحتمال
الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداد فان علم من نام عن صلاة الوقت وابطل عباراته اي ابطل
النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تأخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلاته
نائما لا تصح القراءة ولو تكلم لا يفسد ولو قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة ومنها الاغماء وهو
يعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب وهو ضرب من
المرض حتى لم يعصم عنه النبي عليه وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل بها القوى
المدركة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثر الوقوع وسببه
لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم لان
التنبه والانتباه من النوم في غاية السرعة لا التنبه من الاغماء غير ممكن فيبطل العبارات

العته

النسيان

النوم

الاغماء

ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا لا
النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من انه سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء
تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فيجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثر وقوع
النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلاة منع البناء وهو في القياس لا
يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بان يمتد حتى
يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لانه نادر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو
عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي يصير المرء عرضة
للتملك ثم يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا
في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فلذا
كان الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فعتق البعض عتق الكل عندهما وعنده اي عند ابي حنيفة يتجزى اذ الاعتاق
ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة الكل زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض
ايجاد شطر العلة في الابتداء نظرا الى حق العبد يثبت شطر العتق في البقاء على العكس حتى ان زوال الرق
زوال حق الله تعالى لا يتبع زوال حق العبد فعتق البعض مكاتب عنده الى ان يؤدي للرق لا الرق والرق يبطل مالكية
المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح الحج منه اي من الرقيق في المكاتب حتى لو اعتقا
وجب الحج لانه عتق الموت قبل الغني من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنها ملك المولى الا ما استثني
في الصلاة والصوم ونحوهما من العبادات لان اصل البدن باق والتزام الزاد والراحلة فيه الحرج ولا يبطل
مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء اقر بها
المأذون او المحجور ولو ليس فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون وكذا من المحجور عند ابي حنيفة نو
مطلقا اي في القطع وحق المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع دون

الرق

المال وبأي كان اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فينتصف الدم حتى
لا يحل الذي الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لانهما في سوية كدين الاستهلاك
اي لو استهلك مال الانسان والجنايات لا عما لا يتوهمه كالولاية الجحور او تزوج بغير اذن
وقد حل بلا تؤخر الى عتقه وينتصف الحل فينتصف المملوك في حق الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق
ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق اي في فصل الرجحي اي تحل الامة اذا كانت
متقدمة على الحرة ولا تحل لو كانت مؤخرة عنها او مقارنة وينتصف الحد والعدة والقسم والطلاق
لكن الواحد لا يقبله اي التنصيف فيتكامل وعقد الطلاق عبارة عن انتزاع المملوكية فاعتبر
بالنساء فان قيل يلزم من انتزاع المملوكية انتزاع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان
يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبرنا مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص
مالكيته في هذا العقد الناقص يلزم النقصان من التنصيف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح
والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة
اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو
عشرة دراهم وأما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر فينتصف ديتها اعلم
ان الملك نوعان ملك مال وملك ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول
ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر لا ديته لا نصفها اي لو بلغ قيمة
العبد المقتول خطاء عشرة آلاف درهم فانه ينتقص عن قيمته عشرة دراهم ولا المرأة فان ملك الاموال
ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير
في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا يختص بالدية وايضا يوجب الاكمال فيما هو من باب
الازدواج اي لو كان العلة نقصانا لدية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص

هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا شيئا من الاحكام بل يوجب
نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين باب الرق وهو الازدواج ينبغي
ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما بينت ان العلة لنقصان
ديته عن دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت وانما
انتقص ديته لان المعتبر فيه اي في العبد الآلية فلا ينتصف لكن في الكمال شبهة المساواة بالحر
فينتقص وهو اهل للتصرف اي المأذون يتصرف لنفسه فاهليته عندنا وعند الشافعي لا بل
هو كالوكيل وثمرة الخلاف يظهر فيما لو اذن للعبد في نوع من التجارة فعندنا له ان يتجر في سائر الانواع
وعنده لا بل يختص بالاذن فيما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه
وقلنا هو اهل للتكلم والذمة محتاج لقضاء ما يجب في ذمته ولا في طريقة للقضاء الا الا اليد
ليس بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي
الحكم الاصلي للتصرفات اي الذي هو الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان يحتاج الى الا
ما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول
ملك اليد ثم ملك الرقبة انما شرع ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص الملك
بالشيء بقطع طمع الطامعين والاقتصار الى المنازعة والتغالب ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات
ملك اليد واما ملك الرقبة فانما شرع لاجل ملك اليد فبطل قول المالكي لم يكن اهلا للملك لم يكن
اهلا لسببه لان ما شرع سبب الملك لا يكون حالا على المقصود الاصلي لانه المقصود الاصلي وهو ملك
اليد حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضرورة اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا
لذاته وانما شرع ان يتشبث الى غيره ولو كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات
يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله لا عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته له

ملك اليد ما يثبت به القدرة على التصرف فالملك حقا وصوابا

يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك العم المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا
فاليد ثبتت له والملك للمولى خلافا لهما اي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان
يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد الماذون في الملك بمنزلة الوكيل اذا
اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل في شراء الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل
مرض المولى وعامة مسائل الماذون اي الماذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في
مسائل المعتوه ومنها مرض المولى فعامة مسائل الماذون لا مرض المولى صورته الماذون
اذا تصرف في حال مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا
ولو لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها تعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى
كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال فهو في حال صحة المولى ليس
كالوكيل ولا عامة مسائل الماذون فكما لو اذن العبد الماذون عبدا اي عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر
المولى الماذون الاول لا يحجر الثاني بمنزلة الوكيل لو وكل غيره ثم عزل الموكل الوكيل الاول ثم عزل
الثاني وكذا لو مات الماذون الاول لا يحجر الثاني كالوكيل لو مات وانما قال في بقاء الاذن
لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به والماذون
الماذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لا بقاء اي العصمة وهي
من غيره وهو معصوم الدم بناء على الاسلام وذا ان فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا
في الجهاد على طلبنا في الحر ان مناصفة بملك المولى الا ما استغنى فلا يستحق السهم الكامل ونافي
الولايات كلها فلا يصح لان المحجور لا يتعرف في الكافر ابدا والاماة الماذون فليس كما باب
الولاية لانه يصح اولا وصحة اذ هو شرط في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان فان صوم
رمضان مثلا لا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا شرط الولاية لمثل هذا وفي ايا ضمان

ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب على العبد ضمان ما كان
بمال الا ضمان ما ليس بمال اصلا والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه بعقد المحارم فلا يجب الدية في
جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني كانه هبة ابتداء وعوض في حق المجني عليه فيكون التلف
عن مال ينافي الوجوب على العبد ويكون الدم مالا يتبع لم يجز ان يوجب لحق المتلف عليه فصار تبعة
جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس
وعندهما يصير كالحوالة اي الارش اصل في باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس باهل للزوم عليه
الارش لما علمنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصار دفعه جزاء لكن لما اختار
المولى الارش فدى عن العبد لئلا يفوت العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل فكالحوالة حتى لو
افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يكون كالحوالة فيعود حق ولي
الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم
على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي الاهلية لكنه لما كان سبب العجز شرع العبادات معه بقدر المكنة ولما كان سبب
الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الصحيح مستند
الى الموت الصحيح كان وهي يوجب اتصل بعود الى المرض والمغير الى الموت علة لان يقوم الوارث مقامه مستندا
الى اوله اي اول المرض وهو حال عن علة فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر ان مرض الموت الا
باتصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما فقط اي حق
الغريم والوارث وهو في قدر يتعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل في مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث
والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج اليه لا يتعلق به حق الغرماء اذا لم يتعلق حقهما
بمهر المثل لم يكن الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما لو لا حق لها به وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم
ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمل اي الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت كالعتق اذا لا يقبل النقض فان

الحيض والنفاس

المرض

كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان
لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس في الوصية البطلان
لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام الحيوة في القليل ليعلم ان
الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولذا ابطل الشرع الوصية للوارث لقوله
سف اعلم انه لو فرض اولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى نسخه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول و
بطلت اي الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه
وصية بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد
الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء منها وتقومت الجودة عطف على قوله
بطلت صحوا اي في حق الوارث كما في الايضاح اي ان باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة
حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بالصورة ومعنى في حقهم اي في حق الورثة
والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء
شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة والغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في غيرهم حتى يصح
المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض مديونا او تبرع على وارث ومعنى فقط في حق غيرهم
فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة
الى العبد يتعلق حقهم بالمعنى لا بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية
ولا يملك نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل لو استغرق
الدين وفيما وراء ثلث المال لو لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يكون رقيقا لان الرق
بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان

كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين لكن
يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية
بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام بناء دنيوية واخروية اما الاول
فكل ما هو من باب التكليف يسقط بالاجماع في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى
ببقائها كالودائع والغصوب اي العين المغصوب وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اي
الى الذمة مال او كفيل فلا تجوز الكفالة عن ميت لا عند وجود احدهما اي الكفالة لا تجوز الا ان يبقى
عنه مال او كفيل ويلزم الدين قضاء لكن في حق صحة [illegible] لو احضر شيئا او وقع حيوان في حفرة
لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث وما شرع لحاجته يبقى ما تنقضي به الحاجة
فيبقى التركة على ملكه حتى يترتب عليها حقوقه ولذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا
بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر ولحرية اولاد والمملوكية فيما بعد فان
الامرين بهذا العقد بثبوت البدل اي ما يصح في باب الكتابة وموجود على شرف الوجود وثبوته لما ذكر
لكن لا يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة فصار حاجة فكل لا يحتاج اليه لا يبقى كقيام الدليل على
عدم بقائه والفرق [illegible] الموجب للسعاية وعقد الكتابة [illegible] لو ابقى مملوكية الميت والاحاجة الى اعتبار
المملوكية فلا يبقى بعقد الكتابة لا يبقى فيها حاصل المملوكية تابعة والمقصود من عقد الكتابة [illegible]
[illegible] والمملوكية يبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث نظرا الى الخلافة والخلافة لو [illegible] وهو مرض
الموت بحجر الميت عن ابطالها فكذا لو اسند الى الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق اي بالموت
واما ثبت الخلافة للتعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة الميت الموصي فيكون سببا في الحال
للعتق بخلاف سائر التعليقات لا الى الموت كان يقول ان فعلت كذا فعبدي حر لا يجوز بيع عبد
علق عتقه بامر كان متيقنا فلما بيع العبد المعلق عتقه بالموت انه لا يجوز لامرين احدهما الحال

كما ذكرنا وانما التعلق بامر كائن لا محالة فصار بمنزلة الامر على العدم جواز بيعه وكل
منهما على الاصل لو وجد العلة فلا يكون بيع المدبر ونحو ام الولد في استحقاق الحرية دون
التقوم الذي يتقوم بها اما سقط لا لكما استقر شيئا ضاد المتقوم بها اصلا والمال تبعا على عكس
ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يعني دون ما لا يحتاج اليه وعليه النز
الاكثر يعني دون الملكية فلهذا المراة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق لزمتي
بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها ولا ما لا يصلح لحاجته في القصاص اى القصاص عقوبة وجب لدرك
الثار عند القضاء الحيث المستلاحاج لانه مثبت الورثة فانه يجب حقا للورثة
ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى يصح عفوه ايضا ولهذا
اى ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث حتى لا ينتصب
بعض الورثة خصما عن البعض لكن لو انقلب اى القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت صرف الى حوائجه
ويورث ولما احكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه ولما العوارض المكتسبة فاما من نفسه او من غيره الاول
فمنها الجهل وهو انواع جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعدما وضح الدليل فديانته الكافر
اى اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف
الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم والاحكام التي تحتمله فديانته دافعة للتعرض فقط عند الشافعي
الا ديانته دافعة لعلمهم اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة رح ديانته دافعة
له اى للتعرض والدليل الشرع في احكام الدنيا استدراجا ومكرا او زيادة لاثمهم وعذابهم
كان الخطاب لم يتناولهم فيما الى احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج بعقوبة العبد
العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة للدليل الشرع في احكام الدنيا فنوهم كلمه في الحقيقة
فتعليقا كما بيناه في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيعة تعرض عن مداواة العليل عند

الياس وحصول التخفيف لا اهمال بل قصدهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق
الحديث وهو قوله عم اهملناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان
كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين وقال نوله ما تولى الآية فتثبت
عند ابي حنيفة رح تقوم الخمر والخنزير باتلافهما وجواز البيع ونحوهما وصحة نكاح المحارم حتى ان وطي
فيه اى في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان المقذوف عند ابي حنيفة
لان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب النفقة اى بنكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح المحارم
ما دام الزوجان كافرين الا اذا ترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان في نكاح
المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس باب العصمة وهي الحفظ فيكون في شبهها الحفظ عن التعرض
تعرض ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اى في الاحكام التي
تصلح ديانتهم دافعة لها لا اعتقادهم دليل الشرع في تلك الاحكام عند ابي حنيفة تقوم الخمر وحل
المسلم بالحد وقع التعرض لاصحاب المعتبر الى ابو حنيفة ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب
اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب
بان مستثنى من الربوا ليس من الكلام بقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد حظر بالي على الجواب
بطل وهو ان ولاة ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا انا لو لم نرد ديانتهم الصحيحة دافعة فان ديانة
الكافر لا تكون صحيحة بل اليوان معتقدهم وان كان باطلا دافعة كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة
الشرايع لان حله في شريعة آدم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح ع م فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل
الكتاب للربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم
ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا
فافترقا فان قيل ديانتهم لما صحت عندنا اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف في النعم كالذمي

حلف يبنى احدهما وجه لا يرث بالزوجية اعلم ان الحكم في المتن علامة وجوب الضمان
وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المتن علامة عدم الارث فالحكمان مختلفان
في الاصل والفرع لكنهما يندرجان تحت حكم هو مخرج الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية
قلنا يثبت بانهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اى
التقوم شرط للضمان لا علته وكذا الاحصان اى احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على
القاذف فلا يكونان اسبابهما اى اسباب التقوم والاحصان اسباب الضمان والحد بل الضمان
والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدى ديانتهم لو اثبتنا الضمان
والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دافعة
لا متعدية ولانها انما تكون دا ابا تعصيه فيو جزء الزوج بديانته ولا كذلك من ليس يجز نكاحهما كالوارث
الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كان مجوسي ويتعين ان الآخر ارث البنت التى هي زوجته ضررا
بالوارث الآخر اى البنت التى ليست بزوجته فيكون متعدية منا ولا عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر
هو مذهب ابي حنيفة لا على قولهما فلذلك ايضا اى ديانتهم دافعة للتعرض وللدليل الشرعي في احكام
الزنا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا لان في شريعة آدم
لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اى نكاح المحارم كان في شريعته كقوم عم حكما ضروريا اذ لو لا
جوازه في ذلك العهد لانقطع النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم
يكن جائزا في شريعته كقوم عم وكانت السلالة الالهية ولاد ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع
انه يزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين مخلوقان
من ماء واحد في دفعة والولدان من بطنين مخلوقان من مائين انزلتا دفعتين فالاختين واحدا اقرب من
اخت لا تكون كذلك ولما كانت القرون تنقضى بالبعد لم يحل العرى يعلم ان لا اصل في نكاح المحارم الحرمة

وجواز الحل بالضرورة فلما اتسعت القرون وكثر النسل نسخ حل الاخوات فبقى بعد يكون
ديانتهم دافعة للدليل الشرعي لا تثبت لهم حل نكاح المحارم لا بعد مخرج دليل الشرع عنهم
يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر لو بعد مخرج دليلها عنهم بقي الحكم
على ما كان وهو الحل ولو اسلموا في نكاح المحارم لا نكاح شبها للاحصان ولا الحد قاذف من
نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي اسلما الرندا النكاح صحيح
في حقهم لكن شبهة عدم الصحة باقية في حقهم فيندرئ حد القذف بها وقوله وايضا عطف على قوله
ان نكاح المحارم ليس حكما واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف
من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم بهذا المعنى قال وايضا ولا تجب النفقة ايضا عطف على الحكم
المفهوم من الدليلين المذكورين وهو الحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف على الدليل الاول
فقط وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما اصليا فوكل الى الدليل الاول يوجب بطلان
النكاح فلا تجب النفقة ولا على الثاني وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن
النفقة صلة مبتداه فلا تجب كالميراث ولو وجب بخير الولاية متعدية فانما صلة الا الى لو بالشبهة
لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها
حكما اصليا والجواب اى جواب ابي حنيفة في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء
على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها
بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فاذا نفقة دفع لهذا التعرض ثم وهو على هذا الى ايجاب النفقة ليس لدفع
الهلاك بل لانها وجوبها مع غنى المرأة فانها تجب مع غناها لا لدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس ولا
جهل كما ذكرنا اى لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله والجهل لا يصلح عذرا للكفر ونحوه اى دون الجهل
الاول من جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح

لكنه لما كان ماوّلا للقران كان دونه للاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك
على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له
منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتل اهل الاسلام جاهلا اي بتاويل ويعني
الباغي فيكون سبب الارث موجودا والمانع منتفيا فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادل
اي لا يحرم الباغي الارث لو قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة عنه ولما كانت الدار واحدة
والديانة مختلفة ثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا نضمن بالاتلاف كما لو غصب مال غير متقوم فانه يجب
لا يملكه حتى يجب عليه رده ولو تلف لا يجب عليه الضمان واما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله
مع القول بانه يضمن عند التلف و كجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا
فان حله مخالف لقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فانه
مخالف لقوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد
بن المسيب فانه مخالف لحديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة
القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان او خطأ ويقتدا عند الشافعي وللاعند مالك يقضي
بالقود ان كان الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي وهو خلاف قوله عم البينة على المدعي واليمين
على من انكر وهذا الحديث وحديث العسيلة من المشاهير او للاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة
انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي به معلقا باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى لو قضى
القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او للاجماع والرابع جهل يصلح
شبهة عطف على النوع الثالث والكون في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة
المشهورة او للاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر اي بالوضوء ذاكرا انه صلى
الظهر ثم ذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على الذكر ثم صلى المغرب على ظن انه ان العصر جائز.

بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب محتمل فيه فلا يفرض جهله فلا يجب عليه اعادة
المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه ذاكرا صحة ظهره مقدار علم بخلاف الاجماع وعند
الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده وهذا لو كان بزعم وقت لو اداء المغرب
ان العصر جائز الا لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر
وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بالوضوء ناسيا
صحة الظهر ولم يقض بناء على انه عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء وهو جاهل ان
لا وضوء له لم يعد وصلى وقتا اخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض عليه غير صحيح في ظاهر
الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده اما لو جرى على الترتيب على من نعلم وانصافه خلاف في فرعه
فانه يقول لو كان عنده الفرض كالاول يجزيه فهو معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني لم يصح العصر
للاجماع مخالف للاجماع والمسئلة المشهورة مما هي للاولى لا الثانية فاذا عفى احد الوليين ثم قتل
الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض
لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم لو ظن انه فطر
فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان عند البعض افطر الحاجم والمحجوم فصار شبهة في درء الكفارة لو منه الكفارة مما يندرئ
بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة الشائعة ومن زنى بجارية امراته او والده وظن انها تحل لا يحد لانه موضع
الاشتباه فيصير شبهة في الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لانه في البسط والمعلوم اي لا شك في السببية
وان كانا يشتبهان بالوطي شبهة وكذا حربي اسلم ودخل دار نا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة اي لا يحد لان جهله يكون
شبهة لانه زنى اي زنى حربي اسلم حيث يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان
او شرب مسلم اي يحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام والذي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل
بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد ولا جهل يصلح عذرا ايضا وهو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر.

بالشرائع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دار الاسلام كما في قضية اهل قبا فانهم لما بلغهم تحويل
القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلعم وكانوا يقولون كيف صلوتنا
الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
وقضية تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر
وياكلون مال الميسر بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما لو اسلم في دار الحرب لعدم التبليغ فيه جهل يصلح عذرا لتقصيره
لكن لا يطلب الكافر في العبادات ويتمم وكان الماء موجودا لا يعيد وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون اي لا يكون عذرا
حتى ان تصرفا لا يصح اي من الموكل فاشتراه الوكيل قبل العلم بالوكالة نفذ عن الوكيل ولو باع مال الموكل
قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد
والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اي جهل الوكيل بالعزل
وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية
العبد عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو
باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت الدار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسقطا للشفعة
والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها
وكذا لو علمت بالاعتاق ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها ولو بلغت
البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى اما لو علمت بالنكاح
بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها لان جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها
لان طلب العلم واجب عليها في دار الاسلام فان الشرع يجب ان يكون مشهورا في حقها فبالجهل لا تعذر وفي حق الامة خفي لان
خدمة المولى يشغلها عن التعلم فالدليل خفي في حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة دفع

زيادة الملك فافترق الحكم بين الامة والبكر في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام
الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة ثلثة
والجهل عدم اصلا يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بما
لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء رحمهم الله كشرط القضاء فيه لانها تفريع على ترك
فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها اي من المكتسبة السكر وهو نوعان مباح كسكر المضطر
والسكر بدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات
حتى الطلاق والعتاق ولا بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث لان انما حل اي المثلث بشرط
ان لا يسكر فالسكر منه كالسكر بالمحرم فمحظور اي ما بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني من السكر وهو
السكر بشراب محرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة فهذا خطاب متعلق بحال السكر
فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزم كل الاحكام ويصح عبارته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر
لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كالهازل لو قال نقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه
عكسه لا يرتد ولو اسلم يصح كالمكره ولو اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان
السكر دليل الرجوع ولو اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما
يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو ولو انه يميز
بل ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي
ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه اي شرط الهزل باللسان ولا يعتبر دلالة الحال اي شرط الهزل
ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقالا نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولم يشترط كونه اي كون الشرط وهو
المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا الاختيار
المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيها اي الاختيار والرضى

ومعنى اما من الانشاآت او الاخبارات او الاعتقادات لا الاشارات فاما ان يحتمل النقض اولا
تحتمله فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل العقد اي يجريه المواضعة مثل البيع بانما نبيع
بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا نعقد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع
عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة
كخيار الشرط لهما اي للمتعاقدين مؤبدا لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم بمنزلة ليد على كونه بمنزلة خيار
الشرط فانه لو ابيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في خيار المؤبد لكن
لا الملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع
الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلاث جاز اي ان اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة
اي ينقلب جائزا كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا تتقيد الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز
البيع كما في الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لان الخيار والشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما
لا الشرط في الثلث وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اي لم يعوني خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة
او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء صح العقد عند ابي حنيفة علا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من
المواضعة التي لم يتصل بها اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة بحكمين
للمواضعة ما امكن على المواضعة وفيما الآخر بناسخ اي الى آخر وهو العقد بناسخ للمواضعة السابقة لان
احدهما لم يمض في المواضعة واعلم انه بين ما اتفقا عليه قسمان لم نذكرا وهما ما قال الآخر احدهما
وقال الآخر لم يحضرني شيء او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم
الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء ولا ان تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما
يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق بمعنى البناء ههنا
ونقل العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد قد

جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان
اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو
المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بيّنا
في التي ولا ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة
في القدر ان العمل بهما مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا
يفسد اما قال هذا جواب عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر واما
قال انه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان ولو لم يكن للشرط طالب لا يفسد
كما لو اشترى حمارا على ان يحمل حلا حنطة او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب
لابي حنيفة ان الشرط ههنا متلبس وجه لا احد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب صونا للمواضعة
وعدم الطالب بواسطة الرضى لا يفيد الصحة كالرضى بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض
فقال واما ان لا يحتمل النقض منه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين
والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان
الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون
المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وهو هزل البدل فان اتفقا على الاعراض
فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة بين هذا والبيع انا البيع يفسد بالشرط لكن النكاح
لا يفسد بالشرط وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يصح المهر الف بخلاف البيع
لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح براي بالثمن وفي رواية ابي يوسف الفان قياسا على البيع لان جعل البدل فان اتفقا
على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد له مهر المثل
لان الاصل على رواية محمد بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على

ما ذكر وكذا في المواضعة لا جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن للزوم ما تواضعا عليه
وهو الالف داخل في المسمى وهو الفان لا في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلا يبطل المسمى فيجب مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف يجب المسمى عندهما كما يجب مهر المثل وما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاصطلاح
وعدم الحضور لا عند ابي حنيفة فلم يصحح الايجاب الا برجحان العقد على المواضعة ولا عندهما فلعدم تأثير
الخيار فانه لو شرط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة
لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على الشرط
المال يلزم منها اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد عندهما بطريق التبعية والمقصود
هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت المال تضمنا لا قصدا فلا
يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة يتوقف على مشيتها وان سلم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت
لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة بعد سكت عن الطلب فبطل الشفعة وبعد الطلب بطل لانه من جنس ما يبطل
بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلاثة ايام فبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اي
يبطل ابراء الغريم هازلا لانه يبطل الارتداد بشرط الخيار ولا الاخبار فالهزل يبطله سواء كان مما يحتمل
الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا ولا الاعتقاد
فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو
اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو
كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا
قد كفرتم بعد ايمانكم والى الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في
الاكراه ومنها السفه وهي خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر

الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل واما قال من
وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق بين السفه والعته فان
المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة اما فرحا
او غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية ونظر في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اي
مذمومة وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا
تؤتوا السفهاء اموالكم علق الايتاء بايناس رشد منكر لانه يكاد يتمكن الرشد في التجربة عن قليل الاثار فيسقط
حق المنع وهي خمس عشرة ولكنه لا اقل من البلوغ اثنا عشر واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن
يصير المرء جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا في ان السفه هل يوجب الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لا الفعلية
النظر واجب صيانة لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الزجر عليها كالعفو عمدا فان العفو عن القصاص حسن
فهذا فعل السفه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة لو كان مؤمنا يستحق النظر اليه فيما ساعطف على قوله
فعماله على منع المال وايضا صحة العبادة لاجل النفع فاذا اضار تعين الحجر دفعها واحتجا للمسلمين
فان السفهاء اذا لم يحجروا اسرفوا فتركب عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين ومنهم من اشترى جارية
بالف دينار ولا فلس له فعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل
ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غاية يعجز عن تكلم اشترائها وكان في الفقر
والمذلة بحيث لا يملك قوت يوم فضلا عن ان يملك ما يجعله ثمنا لها فتوسل اصحابها فاستعار من بعض خلانه
ثيابا بغير وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة واشترى كادرين يمشون
في ركابه بطريق حتى دخل السوق فظن النخاس انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على مرتبة ودعا صاحب
الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله مع حليلته
مبتهجا مسرورا وترك المواري لاهلها فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ يتنفس

عنهما وكذا ابتداءً على ان الاذن ان يمنع عن التبرع ملكه بما يتبرع جاز عنده اى ابى يوسف رح وعند ابى حنيفة رح
لا حجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اى صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر
وما ذكر من النظر مع انه فذلك جائز لا واجب كما ذكر صاحب الكشف واما حجر السفيه بطريق
النظر له لم يتضرر ضررا عاما وهو ان يبذر امواله بالهبة والعتاق وكل ما هو نحوها والتبذير ذاك فتبطل حقوق الناس
الحجر على منع الامانة فاما لو كان الحجر بطريق النظر اى عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله يلحق في كل حكم لا يكون
من الحاجة اليه نظرا من الصبى المريض والكل المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه يثبت
منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد ولو ان مات كانت حرة لان توفر النظر فى الحاقه بالمصلح فى حكم الاستيلاد
فانه محتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق فى هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون لو ادعى نسب
ولد جاريته يكون فى ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هى ولا ولدها للحاجة
حتى غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف فى صفقة كان شراؤه فاسدا ويعتق الكلام حين قبضه
ويجعل فى هذا الحكم بمنزلة الكبير ملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح
لما فيه من الضرر عليه وهو فى هذا الحكم ملحق بالصبى لو الحجر على المحجور لا يسلم له شئ من سعايته
فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر انواع
لا بسبب السفه فيحجر بسبب السفه بلا احتياج الى ان يحجره القاضى عند محمد ويحجره القاضى عند ابى يوسف ولا
بسبب الدين بان يخاف ان يلحق امواله التلجئة بعين الواضع المذكور منفصلة ببيع او اقرار فيحجر عليه الا ان يحجر فى
الا فى الرهن وان لم يكن سفيها متصل بما عليه وهو فقد فيحجر الاباق يمنع عن بيع ماله لقضاء الديون ويمنع
القاضى عند ابى حنيفة رح ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافى الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من
اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضر بالصوم وبعضه لا واختلفوا فى القصر
فعند الشافعى رح القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رض فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت فى السفر

وزيد فى الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين فى تسميته الصلاة ولعدم افادة التخيير على
ما مر اى فى فصل العزيمة والرخصة واما بيت هذا الحكم اى القصر بالسفر لما اتصل بسبب الوجوب
اى لما اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر فى الاداء الا ان اتصل بسبب الوجوب بالفعل
بحال الصحابة لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل لو انشأ المسافر فى صوم رمضان لا يحل له
الفطر بخلاف المريض لكن لو افطر بعد السفر يسقط عنه الكفارة ولو انشأ الصائم لا يفطر بخلاف ما لو مرض
لكن لو افطر لا كفارة عليه اى الصائم المقيم لو انشأ وافطر لا يجب عليه الكفارة واذا افطر ثم سافر لم يسقط
اى الكفارة بخلاف ما لو مرض والفرق بينهما ان العذر لما افطر حكما عليه بوجوب الكفارة لكن لو مرض
فى هذا اليوم سقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه فى هذا اليوم بخلاف عروض
السفر فانه امر اختيارى والمرض ضرورى واحكام السفر تثبت بالخروج عن البيوت وان لم يتم السفر علة والسنة
المشهورة ما روى عنه عليه والصحابة رح انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزة العمران والقياس ان لا يثبت
القصر الا بعد مضى مدة السفر لان الحكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم لو نوى الاقامة قبل ذلك
يصح وان كان فى غير موضع الاقامة وان نوى بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان الاول دفع اى نية
الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اى نية الاقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع
وسفر المعصية يوجب الرخصة وعند الشافعى رح اى فى حق المسافر الذى على العاصى منفصلة كان البغى وقطع الطريق والتمرد
معصية وان كان على المرأة والرجل فلا يخرج جائزا بانهم يستقبلون غيرهم فيقطع عليهم الطريق فصار النهى عن هذا
السفر لمعنى فى غيره من كل وجه بخلاف السكر فانه عصيان بعينه فلا يثبت به السكر الحرام الرخص المنوطة بزوال
العقل وفى غير باغ ولا عاد اى فاكل غير طالب واى متجاوز حد سد الرمق وقد تمسك به الشافعى رح على عدم
الرخصة لمن سافر سفر المعصية جعل قوله غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله
فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا او تقصدا التشهى

كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء
فعل لا جزاء قصد

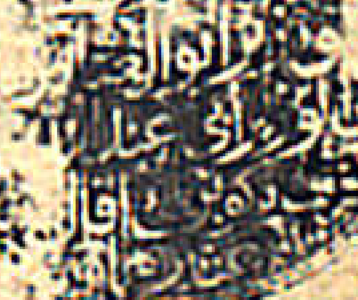
بل باعتبار كونها دفعاً للضرر ولا عادة جبراً بما يستوجب عقوبة او لا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا
يعدو اي لا يرفعها لجوع آخر ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلاً من غير ان يقصد قصداً تاماً كما لو
رمى الى صيد فاصاب انساناً فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح
عذراً في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن الاجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل العمد
ولا يؤاخذ بحد او قصاص لانه جزاء فعل ويصلح اي الخطأ مخففاً لما هو صلة لم تقابل مالاً وجب بالفعل
كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففاً فيه كما ذكر في المتن لانه ضمان مال وهو يجب
الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سبباً لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر
القصر يرجع الى ما هو دائر وهو الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار
كالنائم ولنا ان دوام العلم بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا تمام
اليقظة والرضى مما ينبني عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما فعلم ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا ان
تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة لان الافعال صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ
الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان
فيكونان عذراً لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو
وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة
التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادراً وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات
صادراً عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما فهذا معنى قوله ان دوام العلم
بالعقل الخ وانما لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ مقام الرضى كما
في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه لانه لا حرج في دركي التيقظ والرضى ولا احتياج لاقامة الدليل
مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر

مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا واما ذكر التيقظ والرضى دفعاً لشبهة الشافعي فانه قال لو
قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى ثم
عطف على [illegible] ويقع طلاقه [illegible] وان اجرى البيع على لسانه اي لسان الخاطئ خطأً وصدقه خصمه يكون كبيع المكره
ولا [illegible] عن الاكراه وهو العارض الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو
وهذا يعدم الرضى ويفسد الاختيار او غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا يعدم الرضى غير مفسد
للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية والخطاب لان المكره عليه اما فرض كالمكره على شرب الخمر بالقتل
او مباح كالمكره على الافطار في شهر رمضان او مرخص كالمكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كالمكره
على قتل مسلم بغير حق فهو يوجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اي لا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الا
واهون الشافعي نوى ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذراً شرعاً يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم الحسبان
للاكراه عند الشافعي لا يكون بحق كالاكراه على الاسلام والا بغير حق فعذر الا ان يكون عذراً وهو ان لا يكون
واعلم اني اثبت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه المفتوح با
والمضموم [illegible] يعني دفع الضرر [illegible] اي رضا الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل نسب اليه والا يبطل
فيبطل الاقوال كلها لا الاسباب الا الاقوال [illegible] الا ان لا يتكلم بلسان غيره ونسبة الحامل في الاقوال
اي اداء المكره على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذراً
لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل بنحو الزنا ويقتضي الفاعل مكرهاً واما ينسب الى الحامل بالتسبيب جواب اشكال وهو
انه لا يقطع [illegible] الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو الفاعل [illegible] الا ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب
عليهما عند الشافعي فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب وان كان الاكراه حقاً لا يقطع ايضاً اي الحكم عن فعل
الفاعل بنحو اسلام الحربي وبيع المديون ماله بقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر
وهو اسلام الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي وان الزوج يجبر على الطلاق بعد

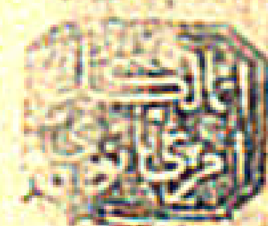
مثل الايلاء لا الاسلام الذي به اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل
لما ذكرنا يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ
لما افسد الاختيار فان عارض هذا للاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل نعم اختيار الفاعل
كالمعدوم وهذا اي جعل اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل
ذلك اي كونه آلة له نسب الى الحامل والا اي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل بقي منسوبا الى
الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك كما كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان
الغير ممتنع فان كانت اي الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ
لانها اي الاقوال التي لا تنفسخ تنعقد مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم ومع اختيار الشرط
عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار اصلا اي ينافي اختيار الحكم اصلا اي اختيار السبب والحاصل
في الجملة فلان تنعقد اي الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية
ان في الهزل اختيار المباشرة والرضى بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضى به منتفيان لا
الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف مع ان اختيار السبب حاصل في الاكراه مع الفساد
فاذا كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل مع عدم اختيار الحكم والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد
الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد
لا في الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع
في الاكراه واذا اتصل بقبول المال اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق
بلا مال لانه اي الاكراه يعدم الرضى بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اي
على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل لانه عند ابي حنيفة فلان الرضى
بالسبب ثابت اي في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال

في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط في جانبها اي لو خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق
على قبولها المال واما في جانبه لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما ثبت
ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيصح وان كان
مما ينفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع والاجارة فسد والملجئ وغيره سواء لعدم الرضى وكذا الاقارير
كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل
والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية يقتصر على الفاعل
لئلا يلزم تبدل المحل مخالفة الحامل ومنها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما جنى على
احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكالاكراه على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكره
على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب فيتبدل ذات الفعل اي فانه تسليم المبيع يصير غصبا
والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف يحتمله
فالحاصل ان الاعتاق يعرض قول لكنه اتلاف من المعنى الاول لم يحتمل الآلة وفي المعنى الثاني يحتمل فهو الاتلاف
يجعل آلة فيصير الحامل قد اعتق قوله لكن الاتلاف يحتمله فيجعل آلة فيجعل في حق الحامل فيضمن ويكون الولاء
للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله
آلة تبدل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضرب عليه والمقبوض في الفاعل من
البلي فصار في الحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط اي على الحامل فان كان عمدا فالقصاص وان خطأ [illegible] لكن الاثم
لا يكون جعله آلة لانه اكراه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات
انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف التلف
وهما في ذلك سواء اي القاتل والمقتول ولو كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه
وكذا جرح الغير اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا حرمة تحتمل السقوط لو اكره على

على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا اكراه بالنسبة الى الغير والزنا
قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع النسب عن الغير هلاك فان اكره على
الزنا لا يحل الزنا وحرمته تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء
من الحرمة حل وسوقها وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا بغير الملجئ
لانعدام الملجئ لعدم الضرورة وحرمته لا تسقط لكن يحتمل الرخصة من الله في حقوق الله تعالى التي لا تحتمل
السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوقه التي تحتمل السقوط
في الجملة كالعبادات فرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر تحصيل الرخصة وزنى المراة
من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكره المراة على الزنى بالملجئ
رخص لها فان حرمته التي عليها حق الله وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ ليس في زنى
المراة قطع النسب اذ لا ينسب الى المراة فلا تكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل
فانه بمنزلة قتل النفس لانه قطع النسب ولا رخص زناها بالملجئ لا تحد بغير الملجئ للشبهة وتحد هو
اي اذا اكره المراة على الزنا بالملجئ تكون زناها مرخصا [illegible] بالاكراه
بغير الملجئ يكون في زناها شبهة الرخصة فلا تحد لها الرجل في زناه لا رخص بالملجئ فان زنا
بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة والتي في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حل اخوه
اي ان رخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا والمراد باخوته حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط
لكنها لم تسقط وما حق الله و يجب الضمان لوجوب العصمة والله ولي العصمة والتوفيق
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين



قبيل الظهر نهار الثلثه تاسع عشر شهر رمضان
المعظم [illegible] هجرية



قال الامام الشافعي رضي الله عنه

قوله وزنا المراة من هذا القسم تعني اذا اكرهت المراة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي في حقوق الله تعالى
المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى فترخص للمراة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا ترخص بغير الملجئ لكن يسقط الحد
للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المراة من هذا القسم ان حرمته من قبيل
الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اما في حقوق الله تعالى [illegible] مشعر
بان تلك الحقوق تغاير الحرمة وتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى [illegible] في العبادات
الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى
تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة

قوله واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمته في حقوق العباد
لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان
الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه [illegible] حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه
ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس
فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير وطرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه
لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل
صار [illegible] لانه بذل نفسه لدفع [illegible] كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه ظالم لكن في معنى العبادات ثم
[illegible] ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين [illegible] الحكم [illegible] فيها لو كان
شهيدا ان [illegible] الله تعالى [illegible] الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها

قوله وهو اى الحاكم سواه تعالى فان قلت الحكم يتناول القطعي المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذى لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل خطأ وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال ان ربع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفى الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلق كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كالاثم او المتعة او النفقة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذ جعلنا الملك نفس الحكم فليس هو بها فانه محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة تحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب وايا ما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لا كلام ان ثبوت الملك بالبيع مثلا بجعل وضع الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه بمعنى ان قولنا هم الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء او يكون مشعرا بان مراده بالحكم اسنادا الى آخره صدر ذلك حكمة بكذا الا انه لا الخطاب ولا الاثر الخطاب فعلى هذا ينبغي الا يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فيما يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فيتناول جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى ثم ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الامر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع

تلويح اول القسم الثاني

الجنس ان كان جوابا عن الماهية وجميع المشاركات فقريب كالحيوان والا فبعيد كالجسم والفصل ان ميز عن المشارك في الجنس القريب فقريب او البعيد فبعيد

الاجماع المركب عبارة عن الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في المأخذ لكن يصير الحكم مختلفا فيه بفساد احد المأخذين مثاله انعقاد الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القيء والمس معا لكن مأخذ الانتقاض عندنا القيء وعند الشافعي المس فلو قدر عدم كون القيء ناقضا فنحن لا نقول بالانتقاض ثم فلم يبق الاجماع ولو قدر عدم كون المس ناقضا فالشافعي لا يقول بالانتقاض فلم يبق الاجماع ايضا

اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اى معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة

العبث ما خلا عن العاقبة الحميدة وفيه غرض فاسد بخلاف السفه حيث لا غرض فيه اصلا

ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين وقد خالف فيه كثير من المتكلمين وفي جواز العلم بحقيقته تعالى خلاف منع الفلاسفة وتوقف اصحابنا والمعتزلة

وسبب وجوبها قبل الحدث والخبث ورد بانهما ينقضانها فكيف يوجبانها وقد يقال لا منافاة بين نقضهما ثم ثما الصفة الحاصلة عن تطهر سابق وايجاب تطهر آخر مستأنف والاولى ان يقال السببية اما تثبت بدليل الجعل او بمجرد التجويز وهو مفقود واختاروا انه الارادة فلا يحل الا بها ولا يخفى ان مجرد الارادة لا يظهر وجه ايجابها شيئاً لانها لا تستلزم لحوق الشروع المستلزم عدم الطهارة مع الصلوة لو لم تتقدم تحقيقه سببها وجوب ما لا يحل الا بها لما عرف ان ايجاب الشيء يتضمن ايجاب شرطه لا لفظاً لغة وكون الارادة معتبرة في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لتقييد تعليق وجوب الطهارة بالارادة المتعلقة للشروع وليس ذلك الا ان الشروع مشروط بها فآل الامر الى ان وجوبها بسبب فعل مشروطها الا ان وجوبها بوجوبه ظاهر واما بفعله فليس فيه الا الارادة اذ لا وجوب الا بعد الشروع عند بعض الائمة ولا نعلم قائلاً بوجوب الطهارة بمجرد ارادة النافلة حتى يأثم بتركها وان لم يصلها وجعلها سبباً بشرط الشروع يوجب تأخر وجوب الوضوء عنه وفيه المحذور فان ايجابه شرطاً بايجاب تقديمه عليه ويمكن كون ارادة الصلوة سبب وجوب احد الامرين اما الوضوء واما ترك النافلة على معنى عدم الخلو فيجوز اجتماعهما فهي حينئذ سبب وجوب واجب مخير فيصدق انها سبب وجوبه في الجملة وهذا كله على تقدير كونها سبب وجوب الاداء اما جعلها سبب اصل الوجوب فلا يمكن.

لابن الهمام

گوینده کر برکل مسلمان نبود
کفر چو منی گزاف و آسان نبود
در دهر چو من یکی و آن هم کافر
پس در همه دهر یک مسلمان نبود

وعن شقيق ما من صباح الا قعد لي الشيطان على اربعة مراصد من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي اما من بين يدي فيقول لا تخف فان الله غفور رحيم فاقرأ واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً واما من خلفي فيخوفني الضيعة على مخلفي فاقرأ وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واما من قبل يميني فيأتيني من قبل الثناء فاقرأ والعاقبة للمتقين واما من قبل شمالي فيأتيني من قبل الشهوات فاقرأ وحيل بينهم وبين ما يشتهون

التاسع والثلثون السخط بعدم حصول المراد وهو ذكر غير ما قضاه الله تعالى بانه اولى به واصلح له فيما لا يتيقن صلاحه وفساده والتضجر بما قضاه الله تعالى وضده الرضاء وهو طيب النفس فيما يصيبه ويفوته مع عدم التغير والتسليم وهو الانقياد لامر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلائم طبعه طك حب عن ابي هند الداري انه قال عليه السلام قال الله تعالى من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليلتمس رباً سوائي حك عن جابر رضي الله عنه قال عليه السلام من احب ان يعلم منزلته عند الله تعالى فلينظر منزلة الله تعالى عنده فان الله تعالى ينزل العبد منه حيث انزله العبد من نفسه والشرور والمعاصي مقتضيات لا قضاء فلا يرد ان الرضاء بالكفر كفر وبالمعصية معصية

من الطريقة المحمدية

اعلم ان اللام للتعريف والتعيين والاشارة الى نفس المسمى وهو لام الجنس او الى حصة منه وهو لام العهد ومثله علم الشخص والاول
اما ان يقصد به الماهية من حيث هي كقولنا الانسان حيوان ناطق والرجل خير من المرأة ويسمى لام الحقيقة والطبيعة ومثله علم الجنس
كاسامة واما ان يقصد به الماهية من حيث الوجود في ضمن الافراد وح اما ان توجد قرينة البعضية كما في قولك ادخل السوق
واشتر اللحم وفي التنزيل واخاف ان يأكله الذئب ويسمى لام العهد الذهني ومثله النكرة في الاثبات او لا توجد قرينة البعضية
ففي المقام الخطابي يحمل على العموم والاستغراق احترازا عن ترجيح احد المتساويين ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة في المقام
[illegible]
على الاول لانه المتيقن ومعنى المعهود الذهني يكون الجزء ودخول اللام بالنظر الى القرينة سواء ولهذا قالوا هو في المعنى كالنكرة
لكن بالنظر الى مدلول اللفظ لا سواء لما في المعرف من اعتبار الاشارة والحضور في الذهن بخلاف النكرة ولا يلزم
والتعيين عن الغير
من عدم اعتبار ذلك فيه خلوه عنه

سعد الدين في شرح الكشاف
في بحث تعريف الحمد

فان قلت اسم الجنس ان كان موضوعا للماهية من حيث هي فكيف يستعمل في فرد معين كما في العهد الخارجي او غير معين كما في العهد الذهني
او في جميع الافراد كما في الاستغراق وان كان موضوعا للفرد المنتشر منها اشكل استعماله في الماهية وفرد معين منها
من [illegible] السيد سعد التفتازاني
وجميع افرادها قلت اما على الاول وهو المختار فلا اشكال في الاستغراق والعهد الذهني لما عرفت من ان الاسم فيهما مستعمل
في طبيعة الجنس فقط وانما يفهم فرد غير معين او جميع الافراد من امور خارجية واما المعهود الخارجي فالظاهر ان الاسم مستعمل فيه
وان له وضعا آخر بازاء خصوصية كل معهود ومثله يسمى وضعا عاما واما على الثاني فلا اشكال في العهد الخارجي
على ما ذكرنا وكذا في الاستغراق فان الفرد المنتشر كالماهية صادق على كل فرد منها واما استعماله في الماهية
فاما مجاز او هناك وضع آخر بازائها

من شرح [illegible]